Hasan Aydın

Ortaçağda SÖZDE ARİSTOTELESÇİ YAPITLAR ve 'SALT İYİ' ya da 'NEDENLER KİTABI'



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 60

Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'

Hasan Aydın

Birinci Baskı: Aralık 2018

ISBN: 978-605-5888-59-6

Yayıma hazırlayan: Nalân Mahsereci
Sayfa tasarımı: Baha Okar

Baskı: Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı / İstanbul Sertifika No: 12491
Tel: 0212.613 12 11

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti
Tel: 0216.349 71 72
Caferağa M. Moda C. Zuhal S. No: 9/1, Kadıköy-İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

HASAN AYDIN

ORTAÇAĞDA SÖZDE ARİSTOTELESÇİ YAPITLAR ve 'SALT İYİ' ya da 'NEDENLER KİTABI'



Hasan Aydın

10. 05. 1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ünye'de; yükseköğrenimini ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve 1994-1996 yılları arasında yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 1996-2004 yılları arasında çeşitli özel ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. 2001 yılında OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora öğrenimine başladı ve 2004 yılında, "Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adlı çalışmayla doktor unvanını aldı. 2004 yılında OMÜ Sinop Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. 2008'de OMÜ Eğitim Fakültesi'ne, 2012 yılında ise OMÜ İlahiyat Fakültesi'ne geçti. 24 Ocak 2014'de Sosyal, İdari ve Beşeri Bilimler temel alanı, Felsefe anabilim dalından doçent unvanını aldı. 15.10.2015 tarihinde OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doçent olarak atandı. İlkçağ ve ortaçağ felsefesi ile eğitim felsefesi alanlarına ilgi duyan Aydın'ın çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makaleleri dışında şu kitapları bulunmaktadır:
İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim (Naturel Yayınları, Ankara 2005); *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Naturel Yayınları, Ankara 2005); *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012); *Postmodern Çağda İslam ve Bilim* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008); *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009); *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık* (Nobel Yayınları, 2. Basım, Ankara 2012); *Mitostan Logosa Eski Yunan Felsefesinde Aşk* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013); *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran* (Mehmet Dağ'la birlikte, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014, 2. Baskı 2018); *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016); *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar* (Mehmet Dağ'la birlikte, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2018).

Yaşamını
Türk kültüründe
felsefenin gelişmesine
adayanlara…

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Ortaçağ felsefesi, bir bütün olarak, tektanrılı dinlerin egemen olduğu bir kültür atmosferinde, felsefenin serüvenine işaret eder. Bu serüvende, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunanda yetişmiş büyük filozofların, daha çok dinsel kültürle iç içe sokularak yorumlanmaları ve dinsel düşünceyi temellendirmek için kullanılmaları söz konusudur. Uzun bir tarihsel dönemi kapsayan bu süreçte, birbiriyle etkileşim içinde olmuş dört büyük geleneğin oluştuğu söylenebilir. Bunların ilki, MS. 1. yüzyılda İskenderiye'de Yahudi filozof Philon ile başlayan Yahudi felsefesidir. Bu felsefe, tektanrılı bir dinle, yani Yahudilikle Eski Yunan felsefe geleneğinin ilk sentezi olduğu için, özellikle din-felsefe ilişkisinde Hıristiyan ve İslam kültüründe doğup gelişen felsefi yaklaşımlara örneklik etmiş gibidir. İkincisi, Batı ya da Avrupa'da gelişip, başlangıçlarda Yunanca ve daha sonraları Latince ifade edilmiş olan Hıristiyan felsefesidir; bu felsefe, apolojistleri de katarsak, MS. 2. yüzyıldan 15. yüzyıla değin kesintisiz olarak sürmüş gibi görünmektedir. Bu felsefenin, ilk dönemlerinde, yani patristik dönemde daha çok Platon ve Yeni Platonculuk; ikinci döneminde yani skolastik dönemde ise, İslam dünyasından yapılan çevirilerin de etkisiyle Aristoteles etkili olmuştur. Üçüncüsü, MS. 4. yüzyıldan Bizans'ın yıkılışına yani 1453'e değin süren ve Doğu Hıristiyanlığı ve antik gelenek ışığında ortaya konulan, Bizans İmparatorluğu içinde daha çok Yunanca yer yer ise Süryanice ifade edilmiş, Doğu Hıristiyanlığı ya da Bizans felsefesidir. Doğu Hıristiyanlığı, Yeni Platoncu İskenderiye geleneğini sahiplenmiş, özellikle Sürya-

niler eliyle geliştirmiş ve İslam dünyasına felsefenin taşınmasında köklü bir işlev yüklenmiştir. Dördüncüsü ise, Doğu'da İslam dünyasında yaklaşık 9. yüzyıllarda ortaya çıkmış ve 13-14. yüzyıllara değin canlı bir gelenek olarak devam etmiş ve büyük ölçüde Arap dilinde ifade edilmiş olan İslam felsefesidir. Bu felsefe, Doğu Hıristiyanlığı kanalıyla, özellikle Süryanilerin çabalarıyla, Yeni Platoncu felsefeyi içselleştirmiş, bunun gelişimine katkı sağlamış ve 12. yüzyıldan itibaren bu birikimin Endülüs kanalıyla Batı'ya aktarılmasına kaynaklık etmiştir. Bu bakımdan İslam felsefesi, hem Doğu'da hem de Batı'da ortaçağda felsefenin serüvenini görmek ve çözümlemek bakımından kilit bir işlev yüklenir.

Felsefenin, ortaçağ İslam kültüründeki serüveni, büyük çoğunluğu Süryani kökenli olan çevirmenlerin, Eski Yunan filozoflarının yapıtlarını Arapçaya aktarmasıyla başlamıştır. Çevrilen yapıtları özümseyen düşünürler, zaman içerisinde aynı geleneği sürdüren ve geliştiren özgün eserler vermeye başlamışlardır. Ancak tarihin bir cilvesi olarak, Aristoteles ve Platon gibi büyük düşünürlerin yapıtları çevrilirken, yer yer hatalar da yapılmıştır. Kuşkusuz bu hataların en ilginç olanı, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya yönelen kimi Yeni Platoncuların yapıtlarının İslam dünyasına Aristoteles'in adıyla aktarılmasıdır. Bu hata, İslam dünyasından Batı'ya yapılan çeviriler nedeniyle ortaçağ Hıristiyan kültüründe de devam etmiş gibi gözükmektedir. Böylelikle Müslüman düşünürler, Aristoteles'in *Metafizik*, *Fizik*, *Mantık Külliyatı* ve *Nikhamakhos'a Etik* gibi temel eserlerinin doğrudan çevirisine sahip olmakla birlikte, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş, diğer bir deyişle "sözde Aristotelesçi" yapıtlara da sahip olmuşlardır. İbn Rüşd'e değin, bu yapıtların Aristoteles'e ait olamayacağı konusunda ciddi bir kuşkuyla karşılaşılmaması oldukça ilginçtir. Kuşkunun doğmamasında, Yeni Platoncuların, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabalarıyla, bu çabanın Doğu Hıristiyan kültüründe devam etmiş olması ve daha Kindî ve Fârâbî'den itibaren bu çabanın İslam dünyasında da karşılık bulmasının köklü bir rolü olmuş olsa gerektir.

Bu yanlışlıkta, Aristoteles'te, ilk hareket ettirici (Tanrı) ile evren arasında, yine Ay-üstü âlem ile oluş ve bozuluşun egemen olduğu Ay-altı âlem arasında bir kopukluğun bulunuşu ve bu sözde Aristotelesçi eserlerin sudûr ya da türüm teorisiyle bu kopukluğu giderme çabalarının köklü bir işlev yüklendiği anlaşılmaktadır. Aynı durum

nefsin ölümsüzlüğü sorunu için de geçerlidir. Gerçekten de yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Kitâb et-Tuffâha*, Latincedeki adıyla *Liber de Pomo Sive de Morte Aristotilis*, Aristoteles'in nefsin ölümsüzlüğü problemindeki suskunluğunu, ölümsüzlük lehine yorumlarken; *Kitâb Esûlûcyâ/Theologia* ile *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz/Liber de Causis*'in ise, kimi Platoncu ve Yeni Platoncu düşüncelerle Aristoteles'in Tanrı ile evren ve Ay-üstü âlem ile Ay-altı âlem arasında bıraktığı boşluğu, sudûr ya da türüm kuramıyla doldurmaya çalıştığı görülmektedir. Müslüman düşünüler, Aristoteles'te eksik bırakılan boşlukları dolduran sözde Aristoteleçi yapıtları, büyük bir coşkuyla ve minnetle karşılamış olmalıdırlar. Aynı durum Hıristiyan ortaçağı için de geçerlidir. Ancak yapıtların Aristoteles'e atfedilmesi ve Aristoteles'in görüşüymüş gibi bu yapıtlardan yapılan aktarmalar, İslam felsefesini, söylemde Aristoteles'in adı sıklıkla kullanılmakla birlikte, Yeni Platoncu bir renge bürümüştür.

İşte elinizde tutuğunuz bu yapıtın ana omurgasını, ortaçağlar boyunca Doğu'da ve Batı'da yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen metafizik içerikli yapıtlar oluşturmaktadır.

Yapıt iki ana bölümden oluşmaktadır:

İlk bölümünde, İslam dünyasında ve İslam dünyasından yapılan çeviriler nedeniyle Latin dünyasında yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Kitâb et-Tuffâha*, *Kitâb Esûlûcyâ* ile *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz* adlı yapıtların gerçek yazarları ve içerikleriyle ilgili çözümlemeler yer almaktadır. Bu çözümlemeler aracılığıyla yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen metafizik anlayışın kaynakları, ana yapısı ve ortaçağdaki etkileri açığa çıkarılmış olmaktadır.

İkinci bölümde ise, hem ortaçağ İslam dünyasında hem de Hıristiyan dünyasında çok etkili olduğu anlaşılan *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz* ya da diğer adıyla *Kitâb el-İlel*, Latince adıyla *Liber de Causis*'in Arapçadan yapılmış Türkçe çevirisi yer almaktadır. Yapıtı aslında, *Eski Yunan'dan İslamın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009) adlı çalışmayı yürütürken çevirmeye başlamış ve 2012 yılında bitirmiş olmamıza rağmen, elde olmayan nedenlerle şu ana değin yayımlamak kısmet olmamıştır.

Çeviri, Abdurrahman Bedevî'nin *el-Eflâtûniyye el-Muhdese İnde'l-Arab*, (Kuveyt 1977) adlı yapıtında neşrettiği, "Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz" (s.1-33) adlı metne dayanmaktadır.

Çeviri, Arapça metne büyük ölçüde sadık kalınarak yapılmıştır; fakat Türkçenin anlatım olanakları da ihmal edilmemeye çalışılmıştır. Felsefe terimlerinin çevirisinde, Türkçede oturmuş, genel kabul görmüş ve yerleşmiş terminolojinin kullanılmasına özen gösterilmiştir. Buna rağmen, okuyucuya, Arapçada hangi sözcüğün kullanıldığını göstermek için, kilit terimlerin transkripsiyonu parantez içinde verilmiştir. Buna ek olarak, Arapça metin ile Latince çevirisi karşılaştırılmış, Latince çevirilerdeki farklılıklar büyük ölçüde dipnotta gösterilmiştir. Bununla da yetilmemiş, yaptığımız çeviri, *Nedenler Kitabı*'nı Aquinalı Tomasso'nun yorumuyla birlikte Almancadan Türkçeye çevirerek yayımlayan (Notos Yayınları, İstanbul 2014) Mehmet Barış Albayrak'ın çevirisiyle de karşılaştırılmış, önemli görülen farklılıklar dipnotta belirtilmiştir. Abdurrahman Bedevî, metni, sadece ana önermeleri dikkate alarak bölümleyip neşretmiş olmasına rağmen, biz çevirirken, tıpkı Latincedeki gibi her bir ana bölümü alt önermelere de ayırarak çevirmeyi uygun gördük. Böylece Arapçadan yaptığımız çeviriyi Latince metinle karşılaştırarak birebir takip etmek daha kolay bir hale gelmiş olmaktadır.

Son olarak, yayınlanmadan önce yapıtı okuyan, görüş ve düşüncelerini ileterek yapıtın geliştirilmesine önemli katkılar sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Mehmet Dağ'a; değerli dostlarım Prof. Dr. Lokman Çilingir ile Prof. Dr. Remzi Demir'e; yine yapıtı, siz değerli okurlara ulaştıran Bilim ve Gelecek Kitaplığı çalışanlarına büyük bir teşekkür borçlu olduğumu belirtmem gerekir.

Umarım yapıt, ortaçağ İslam ve Hıristiyan kültür çevrelerinde felsefenin yazgısıyla ilgilenenlere küçük de olsa bir katkı sağlar.

Doç. Dr. Hasan Aydın
Atakum-Samsun, 2018

I. BÖLÜM

ORTAÇAĞDA METAFİZİK İÇERİKLİ SÖZDE ARİSTOTELESÇİ YAPITLAR

Ortaçağ İslam kültüründe yetişmiş şöhretli filozoflar düşüncelerini çeşitli kaynaklardan yola çıkarak geliştirmişlerdir. Bu çeşitli kaynaklar arasında Platon'un ve Aristoteles'in ayrıcalıklı bir yeri vardır.(1) Bunu, İslam dünyasında Aristoteles'e verilen el-muallim el-evvel/ilk öğretmen, el-hakîm/bilge, el-feylosûf/filozof nitelemeleriyle(2), yine Platon ve Aristoteles'e iliştirilen el-ilâhî/tanrısal(3) nitelemesinden bile çıkarsamak olasıdır. Yine bu iki düşünürün, İslam dünyasında hikmetin beş sütunu (esâtîn el-hikme el-hamse)(4)

---

1) K. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çeviren: Fehrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, ss.71-115; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2018, ss.52-53.

2) İslam kaynaklarında el-hakîm, el-feylosûf nitelemeleri mutlak olarak kullanıldığında Aristoteles kastedilir. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s.63. Aynı durum Hıristiyan ortaçağı için de geçerlidir. Orada da bir yapıtta sadece filozof deniliyorsa Aristoteles kastedilir. Örneğin bkz. Aquinolu Tomasso, "Nedenler Kitabı Yorumu", *Nedenler Kitabı* (*Liber de Causis* ve Aquinolu Tomasso'nun "Nedenler Kitabı Yorumu" içinde, Çeviren: Mehmet Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul 2014, s.73.

3) İbn Rüşd Aristoteles için şöyle diyor: "Bu adamın konumu ne kadar ilginç, insan doğasından ne kadar da farklı. Sanki tanrısal gözetim onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona 'el-ilahî/tanrısal' adını vermişlerdir." İbn Rüşd, *Telhîs el-Kitâb el-Kıyâs*, tahkik: C. Cihâmî, Telhîs Mantıki Aristu içinde, Cilt:I-III, Beyrut 1982, s.213. Tanrısal nitelemesi Fârâbî tarafından Platon'a da iliştirilir. Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlîs*, Neşr.: A. Nasri Nadir, Beyrut 1986, ss.80-110.

4) Hikmetin beş sütunu şunlardır: "Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles." Kimi düşünürler, hikmetin beş sütununun düşüncelerini peygamberlik kaynağından (mişkât en-nübüvvet) esinlenerek geliştirdiklerini ileri sürerler. Böylece felsefeyi de dinsel bir temele geri götürürler. Âmirî, *el-Emed ale'l-*

arasında merkezi bir yere yerleştirilmeleri de onların etkileri ve otoriteleriyle ilgili bir durumdur. Bu yüzden olsa gerek, daha çok Pythagoras'a bağlı olduğu anlaşılan İhvân es-Safâ[5] dahil İslam kültüründe yetişmiş hemen tüm filozoflarda, bu iki düşünürün görüşleri, felsefelerinin temel öğesini oluşturur; yetişme ve eğilimlerine bağlı olarak bazılarında Platon bazılarında ise Aristoteles ağır basar.[6] Sözgelimi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce gibi Meşşaîlerde (Meşşaiyyûn) daha çok Aristoteles[7]; Tabiatçılar (Tabiiyyûn) içine dahil edilen Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'de[8] atomculuğa ek olarak daha çok Sokrates-Platon[9]; Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi İşrakiliğe dahil edilen (İşrâkiyyûn) düşünürlerde ise, daha çok Platon'un düşünceleri ağır basar.[10] Ancak akımların birinde Aristoteles, diğerinde ise Platon'un düşüncelerinin ağır basması, onların düşüncelerinde diğerinin hiçbir etkisinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, İslam kültüründe yetiş-

---

Ebed, Neşr.: E. K. Rowson, Beyrut 1949, s.74; Ebû Sa'id el-Endelüsî, *Tabakât el-Ümem*, Beyrut 1916, ss.24-25; Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Samsun 1991, ss.4-13; Hikmet Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), ss.195-212; Hasan Aydın, "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, Sayı:60, 2014/2, ss.64-114.

5) İhvân es-Safâ, Pythagoras'ı Harranlı Muhavvid olarak niteler. Bkz. *Resâ'il İhvân es-Safâ*, Cilt:III, Butros el-Bustanî, Beyrut, trz., s.200; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.75.

6) Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.53.

7) Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.132 vd.

8) İslam dünyasında Aristoteles'in adı ile felsefe o denli iç içe sokulmuştur ki, onun düşüncelerinden ayrılanların felsefi kimliğinden bile kuşkulanılmıştır. Söz gelimi, Ebû Said el-Endelüsî, Ebû Bekir er-Râzî'yi, Aristoteles'ten ayrıldığı için felsefeyi bozmakla, çoğu ilkesini değiştirmekle itham etmektedir. Ebû Said el-Endelüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.33.

9) Ebû Bekir Râzî, Sokrates-Platon'a bağlı olduğunu açıkça söyler. Ebû Bekir Râzî, "es-Sîre el-Felsefiyye", *Resâ'il el-Felsefiyye* içinde, tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939, s.99; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar, s.111 vd.

10) Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.398 vd.

miş filozofları ne tamamıyla Platoncu ne de tamamıyla Aristotelesçi olarak nitelemek mümkündür; onlarda her iki öğe Yeni Platoncu bir sentez içerisinde birbirine çeşitli ölçülerde karışmış olarak bulunur.[11] Bu karışımın temelinde ise, tahmin edilebileceği gibi Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan gelenek yer alır. İlk bakışta uzlaştırılması pek de kolay olmayan bu iki düşünürü, yani Platon ile Aristoteles'i[12], ilk kez Müslüman düşünürler uzlaştırmaya çalış-

---

11) Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.52 vd.

12) Felsefe tarihinde Aristoteles'e ilişkin iki büyük yorum bulunmaktadır. İlk yorum, "*Aristoteles'i bir tür Platonculuk*" olarak, ikinci yorum ise "*anti-Platonculuk*" olarak okumaktadır. İlk yorum, Platon ile Aristoteles felsefelerindeki kimi benzerliklerden hareket eder. Buna göre, Platon'un ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz, gayri maddi yapıda idealarına karşılık Aristoteles'te formlar öğretisi söz konusudur. Yine Platon'un duyusal bilgiyi sanıya indirgeyen rasyonalist bilgi teorisiyle Aristoteles'in geometrik modeli örnek alan dedüksüyona dayalı bilgi yapısı arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerliğe bilgi bağlamında her iki düşünürün de kullandığı Güneş ışığı-göz benzetmesini de eklemek gerekmektedir. Aristoteles'te, etkin akıl, nesneleri ve renkleri görmeyi sağlayan Güneş ışığının oynadığı rolü oynar. İşte tıpkı Güneş ışığı gibi, etkin akıl insan zihni aydınlatarak, bulanık kavramların aydınlatılmasında işlevseldir. Aristoteles'te zihni aydınlatarak insanı tümellerin bilgisine ileten ve Güneş'e benzetilen etkin aklın rolü ile Platon'da Güneş'le simgelenen iyi ve güzel ideasının epistemik rolü oldukça benzerdir. Platon Tanrı'yı ya da tanrıları özleri itibarıyla idealar olmamakla birlikte, onlarla aynı gayri maddilik, tinsellik özelliği taşıyan ruhlar veya daha doğrusu akıllar olduğunu söyler. Aristoteles'in *Metafizik*'in XII. kitabındaki (*Lambda* kitabı) Tanrı'sı da benzer özellikler taşır. Platon ruhun bedene düştüğünü, zindanda olduğunu, bedenden kurtulup kendi yerine döneceğini, bu yüzden ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Aristoteles'te bu tür bir düşünceye rastlanmamakla birlikte, onun ruh öğretisinde yer alan "etkin akıl" anlayışının, ruhun ölümsüzlüğüne bir şekilde katkı sağladığı savunulur. Platon'un mutlulukçu etik öğretisiyle Aristoteles'in mutlulukçu etik öğretisi arasında ve hazlara bakışında büyük ortaklıklar vardır. İkinci yorum, yani Aristoteles'i *anti-Platoncu* okuyan yorum ise, iki düşünür arasındaki farklılıkları önceler. Buna göre, Platon'un idealar öğretisiyle Aristoteles'in formlar öğretisi arasında köklü bir fark vardır; çünkü Platon'un ideaları ayrı bir dünyada iken, Aristoteles'in formları, bireysel varlıkların üstünde veya dışında değildir; tersine onların içinde, onlara içkindir. Platon bir kavramın ne denli tümelse o kadar gerçek olduğunu, kavramların tümellikleri arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu savunurken, Aristoteles bu görüşü şiddetle eleştirmiştir. Aristoteles'e göre, gerçek dünyada, sadece en alt türlerin (insan, meşe palamudu vb.) özlerini temsil eden ideaların veya formların olduğunu, Platon'un geri kalan idealarının veya tümellerinin (varlık, birlik, hareket vb.) gerçek dünyada hiçbir karşılığının bulunmadığını savunmaktadır. Benzer bir durum bilgi kuramı için de geçerlidir. Aristoteles de Platon gibi bilimin konusu duyusal-bireysel varlıklar

mış değildir; aksine uzlaştırma girişiminin felsefe tarihinde oldukça eskilere dayanan bir geçmişi vardır.(13) Anlaşıldığı kadarıyla bu girişim, İskenderiye ekolüne mensup Yeni Platoncu düşünürlere değin gerilere gitmektedir. Sözgelimi Ammonius Saccas, Porphyrius, Plutarchus, Simplicius gibi Yeni Platoncuların, Platon ile Aristoteles'in

olmadığını, formlar olduğunu ve bu formları kavrayan yetinin duyular olmayıp akıl ya da zihin olduğunu kabul eder. Ancak onların, yani formların görülmesi veya sezilmesinde duyuların hiç olmazsa hareket noktası olarak belli bir önemi ve değerinin bulunduğunu savunur. Aristoteles'e göre bilim, duyusal değildir; duyu bize tümeli, evrenseli ve değişmezi veremez. Öte yandan Aristoteles'e göre, bir duyusunu kaybeden bir dünyayı kaybeder. Formalar bireysellerde içkin olduğu için, duyusal tecrübenin tikellerdeki formların soyutlanması için yadsınmaz bir değeri vardır. Oysa Platon'da duyular sadece doğuştan ideaların anımsamasında işlevseldir; soyutlanmasında değil. Platon'un Tanrı tasarımı ile Aristoteles'in Tanrı tasarımında örtülemeyecek kadar büyük farklılık bulunmaktadır. Platon'un Timaios'ta ortaya koyduğu Tanrı, ideaları seyrederek iyiliği yüzünden duyusal dünyayı meydana getiren bir yapıcıdır (demiurgos). Bu görüşü uyarınca Platon'un Tanrı'sı evrenle ilgilenen, onu mümkün olan en güzel veya en iyi biçimde meydana getiren bir varlıktır. Buna karşılık Aristoteles'in Tanrı'sı, dünya ile ilgilenme yönünde herhangi bir arzuya sahip olması şöyle dursun, onu bilmez bile. Tanrı, Aristoteles'te, Platon'da olduğu gibi evrenin yapıcı (fail) nedeni değil, sadece ereksel (gai) nedenidir. Aristoteles'in Tanrı'sı bir akıl veya düşüncedir, ancak konusu bizzat kendisi olan bir düşüncedir. Tanrı yetkin bir varlık olduğu ve yetkin varlığın düşüncesinin konusu olacak şeyin yine ancak yetkin olması gerektiği için Aristoteles'in Tanrı'sı, sadece kendi kendisini düşünür veya temaşa eder. Onun kendisi hakkındaki bilgisinin evrene ilişkin bilgiyi içermesi diye bir şey söz konusu değildir. Aristoteles'in ruh öğretisi de Platon'dan köktenci bir biçimde ayrılmaktadır. Aristoteles de Platon gibi insanı beden ve ruhtan ibaret saymaktadır; ancak beden ve ruhun bir birine zıt ve düşman olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Tam tersine onları, bir ve aynı gerçeğin, bireyin iki farklı görüntüsü, birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrı olarak varlığını sürdürmesi mümkün olmayan iki farklı görüntüsü olarak sunmaktadır. Aristoteles'te Platon'da olduğu gibi bedenden bedene dolaşan, ölümle birlikte ortadan kalkmayan, bağımsız ve ölümsüz bir ruh öğretisi yoktur. Ruh, Platon'da olduğu gibi hareketin ve düşüncenin ilkesi olsa da, sadece ve sadece maddenin formu ve bedenin bir işlevidir. Aristoteles, Platon'un idealar kuramına bağlı ahlak felsefesi ile bir tür komünizmi temel alan siyaset felsefesini de eleştirmektedir. Bu açıdan Aristoteles felsefesi anti-Platoncu bir felsefedir. Geniş bir tartışma için bkz. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, Cilt:III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, ss.24-34. Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin karşılaştırılması için bkz. Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınları, Ankara 2014, ss.5-292.

13) George E. Karanamolis, *Plato and Aristotle Agreement?, (Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry)*, Oxford University Press, New York 2006, ss.1-43.

aynı görüşleri paylaştığı savını temellendirmek için epey mesai harcadıklarını biliyoruz.(14) Hatta Yeni Platoncu ekolün öncüsü Plotinus'un hocası olan Ammonius Saccas'ın Platon ile Aristoteles arasındaki düşünce birliğini savunmak, görüşlerinin birbiriyle benzerliğini, uyuşturulabileceğini göstermek üzere tam yedi kitap yazmış olduğu söylenmektedir.(15) Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılabileceği iddiası, Doğu Hıristiyan geleneğinde ve Harran bölgesinde yaygın Sabiî kökenli düşünürlerde de kesintisiz devam etmiş gibi gözükmektedir.(16) Aynı anlayışın, Boethius'la Latin dünyasında da sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.(17)

Öyle anlaşılıyor ki, yaklaşık 830'larda kurulan Beyt el-Hikme'de yürütülen sistemli çevirilerle, İslam dünyasına, sadece Platon'un ve Aristoteles'in özgün eserleri çevrilmemiş, aynı zamanda bu iki düşünürü uzlaştırmaya çalışan Yeni Platoncu yapıtlar da çevrilmiştir.(18) İslam dünyasına yapılan çevirilerin önemli bir bölümünün doğrudan Yunancadan yapılmayıp, Süryaniceden Süryani kökenli çevirmenler(19) aracılığıyla yapıldığı olgusu düşünüldüğünde, Müs-

---

14) George E. Karanamolis, *Plato and Aristotle Agreement?, (Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry)*, s.44 vd.

15) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, Cilt:III, s.24.

16) Ali Sami En-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Cilt:I, Çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s.150 vd.

17) Boethius, Aristoteles üzerine yazdığı ikinci yorumda, Aristoteles ile Platon'un eline geçen tüm yapıtlarını Latinceye çevirip yorumlayacağını, bu çeviri ve yorumları gerçekleştirdikten sonra Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştıracağını söyler ve sözlerini şöyle sürdürür: "Böylece çoğu eleştirmenin iddia ettiği gibi bu iki düşünürün her konuda birbirine karşıt görüşler sergilemediklerini, aksine birçok konuda birbirine uygun görüşler ileri sürdüklerini ve bu noktanın felsefede çok önemli olduğunu göstermiş olacağım." Boethius, *On Aristotle, On Interpretation 1-3*, trs. by: E Andrew Smith, London 2010, s.58.

18) Çevrilen eserlerle ilgili olarak bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Tahk.: Rıza Teceddüt, Tahran 1971, s.306 vd.; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s.61 vd.; Hilmi Ziya Ülken*, Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s.95 vd.; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, ss.41-52. Çeviri hareketini güdüleyen soso-kültürel ve ideolojik nedenler hakkında bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)*, Çeviren: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s.23 vd.

19) Süryani çevirmenlerden kimilerini şunlardır: İbn Batrik, Kusta İbn Luka, Huneyn İbn İshak, İshak İbn Huneyn, Matta İbn Yunus, İbn Adi, İbn Zura'a, İbn

lüman düşünürlerin uzlaştırma gayretlerinin uzak kaynağı Yeni Platoncu düşünürler olsa da, yakın kaynağının Süryaniler olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Ali Sami en-Neşşar, Süryani kültürünü Yunan ile İslam kültürü arasında aracı konuma yerleştirerek, Süryanilerin, Ortadoğu ya da Yakındoğu diye adlandırılan bölgede Yunanlıların varisi olduklarını ileri sürer. Yunancayı iyi bilen Süryaniler, 4. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar olan dönemde Yunan kültüründen birçok eseri Süryaniceye çevirmişlerdir(20); hatta bu geleneğe bağlı yapıtlar da kaleme almışlardır. İşte bu Süryani, daha genel söylendiğinde Doğu Hıristiyanlığı ortamında, Yunan filozoflarının düşünceleri ve özellikle Aristoteles'ten gelen kültür mirası köklü bir dönüşüme uğratılmıştır.(21) Bu dönüşümde, Yeni Platoncu gelenek içinde zaten başlamış olan Eski Yunan felsefesinin dine yaklaştırılma faaliyetinin(22) devam ettirildiği, Yunan felsefesinde putperestliği ima eden kimi unsurların ayıklandığı, Hıristiyanlığa aykırı görünen kimi gö-

---

Hammar, İbn Naima el-Hımsi, Corcis, Hubeyş el-Asamm, İsa İbn Yahya, İbn İbrahim, Masercisi ve oğlu İsa, Şehdi el-Kerhi ve oğlu Eyyüb er-Ruhavi, İsfehan İbn Basil, Ebu Yakub Yusuf İbn İsa, İbrahim İbn Salt, Ebu Yusuf el-Katib, Yuhanna İbn Bahtişu, Kayda er-Ruhavi, Mensur İbn Babas, İbdişo İbn Bahr, Ebu Osman ed-Dımeşki, Ebu İshak İbrahim İbn Baks ve oğlu Ebu Hasan Ali, Teodoros el-Uskuf. Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss.46-52.

20) M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, ss.38-41.

21) Ali Sami En-Neşşar, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu, Cilt:I, s.150.

22) Ahmet Arslan Yeni Platoncu gelenek içerisinde, felsefenin sır dinlerine yaklaştırılmasında özellikle Iamblichus ve Proklus'un rolüne atıf yaparak şöyle der: "Plotinos'un içinde yaşadığı çağın dinsel ihtiyaçlarını ve kaygılarını, Yunan akılcılığının ana çerçevesi, temel kavramları içinde anlamaya ve ifade etmeye çalışan bir filozof olduğunu görmüştük. Porfirios da aynı çizgiyi devam ettirmiştir. O, sıradan veya ortalama insanla filozof arasında bir ayrım yapmış, dinsel pratiklerin, ritüellerin sıradan insan için daha kurtarıcı olduğunu, onlara daha yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, filozoflar için yüksek bir değere sahip oldukları görüşünü reddetmiştir. Porfirios, sır dinlerinin yöntemlerinin ancak felsefeyi doğrudan kavrama ve uygulama imkânına sahip olmayan insanlar için uygun olan şeyler olduklarını ileri sürmüştür. Bu yöntemler ruhu, felsefe yoluyla akılsal dünyaya yükseltme imkânına sahip olan filozof için ise hem gereksiz hem de yetersizdir. Iamblichus ve daha sonra Proklus'ta bu iddiadan tümüyle vazgeçildiği ve felsefenin yerine dinin, sır dinlerinin uygulamalarının konulmak istendiği görülmektedir." Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, Cilt:V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s.238.

rüşlerin bu dine uyumlulaştırıldığı anlaşılmaktadır.[23] Hugh Goddard, 'bu gelenekte, Yunan felsefesinin Platon ve Aristoteles gibi büyük isimlerinin, adeta saygı değer Hırıstiyanlar olarak vaftiz edildiklerini; Platon'un *Devlet*'inin çarmıha gerilen adil adamdan söz eden pasajı gibi kimi kısımlarının bir bakıma peygamberce kehanet olarak yorumlanıldığını, Yunan felsefesiyle zıtlaşmaktan çok, birleşmeye ve bağdaşıklığa vurgu yapıldığını' kaydeder.[24] Aynı anlayış, 8-11. yüzyıllar arasında Süryaniceden Arapçaya yapılan çevirilerde de sürdürülmüştür.[25] Nitekim *Süryanilerde Felsefe* adlı yapıtında M. Nesim Doğru şu saptamayı yapmaktadır:

> Bu arada, çoğunluğu Süryani olan mütercimler, kendi teolojileriyle karışmış Grek düşüncesini Müslümanlara sevdirmek için özel gayret göstermişlerdir. Mesela Nesturi düşüncesi bir tür tevhid düşüncesiymiş, Nestur ve Aryus muvahhid düşünürler; Grek tanrılarının başı Zeus, Allah; yarıtanrılar, melek ve bilge kişiler de peygamber olarak sunulmuştur. Hatta Müslümanların tevhid inancına benzer bir inançtan hiç söz etmeyen Platon bile, 'Eflatun el-İlahi' olarak tanıtılmıştır.[26]

Felsefe tektanrılı dinsel düşünceye yaklaştırılırken, iki düşünürü, yani Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya hizmet eden Yeni Pla-

---

23) Bu çaba aslında ilk kez İskenderiye Yahudiliğinde başlamış, Doğu ve Batı Hırıstiyan ortaçağı ile İslam ortaçağında kesintisiz devam etmiş gibidir. Bu çabaya bağlı olarak felsefenin köken olarak dinsel düşünceye bağlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, ss.5-13; Hasan Aydın, *İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu*, ss.64-114.

24) Hugh Goddard, *Ortaçağdan Günümüze Hıristiyan Müslüman İlişkileri*, Çeviren: Şükrü Alpagut, Say Yayınları, İstanbul 2018, s.32.

25) Süryanice hem dini hem de felsefi terminoloji bakımından Arapçayı etkilemiştir. Sözgelimi ba'us/yakarış (bo'oso), teşbih (taşbuhso) ve salat (sluto) gibi sözcüklerin aslı Süryanicedir. Yine Eski Yunan felsefesinin temel kavramları, Süryanice çevirileri ile Arapçaya aktarılmıştır. Sözgelimi, filozof (feylosufo), coğrafya (gaugrufyo), sofist (sofisto), esir (hesir) gibi sözcükler, Grekçe asılları ile değil, Süryanicede okunduğu gibi Arapçaya geçmiştir. İlk İslam filozofu olarak görülen Kindî'nin kullandığı pek çok kavram da Süryanice kökenlidir. Sözgelimi, Kindî'nin varlık anlamında kullandığı iys (iyto) ve inniyye (inyuto), yokluk anlamında kullandığı leys (leytyuto), meleke anlamında kullandığı künye (kanyuto), hakikat ve mahiyet karşılığı kullandığı hüviye (hvoyo) gibi birçok terimin aslı Süryanicedir. Bkz. M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s.35 ve 54.

26) M. Nesim Doğru, *Süryanilerde Felsefe*, s.53.

toncülara ait birtakım eserler yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilmiş, Plotinus ve Proklus'a ait bazı yapıtlar aynı şekilde ona nispet edilmiştir. Böylece bir sözde Aristoteles (pseudo-Aristoteles) külliyatı oluşmuştur. Sözde Aristotelesçi yapıtlar aracılığıyla adeta Platon ile Aristoteles'in görüşleri Yeni Platoncu bir sentez içerisinde harmanlanmış, yeni bir felsefi yapı oluşturulmuştur.[27] Bu harmanlama sayesinde, Aristoteles'in dine aykırı görülen ruhun bedenden ayrı varlığının bulunmadığı, ruhun, bedenin sadece bir fonksiyonu olduğu görüşü; etkin akıl anlayışındaki bulanık ifadelerinden yola çıkılarak[28] ruhun tanrısal ve ölümsüz olduğu[29] lehinde yo-

---

27) Ali Sami En-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Cilt:I, s.150.

28) İslam filozofları, bu akla, "el-akl el-fa'al" adını verirler. Aristoteles'te "Nous Poietikos" biçiminde geçen bu akıl ile ilgili olarak şöyle deniliyor: "Nasıl doğanın bütününde, her bir cins için, biri maddi (hyle) –bu her şey için olanak halindedir- biri de neden (aition) ve yapan (poietikon)- her şeyi yapacak olan –(tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzre iki yan varsa, ruhta da (en te psykhe) bu ayrımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) her şeyi yapmaya yetkin olan bir akıl (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (dynamei) renkleri, etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu akıl ayrıdır (khoristos), katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık (ausia) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (to poioun) edilginlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyle) her zaman daha değerlidir." Aristoteles, *Peri Psyches*, Aristotle, *Peri Psyches (Aristotle's Psychology),* trs.: Edwin Wallace, M. A, Cabridge Universty Press, 1882, III, 5:10-19. Metnin çevirisi Saffet Babür'e aittir. Bkz. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, ss.43-44.

29) Aristoteles'in *Peri Psyches'inde* gecen "Nous Poietikos", Yeni Platoncu yorumcuların ilgisini çekmiş ve farklı yorumları yapılmıştır. Saffet Babür'ün de kaydettiği gibi, Aristoteles, genel olarak aklı (nous) bir düşünce erdemi (arete dionortike), tıpkı sanat (tekhne), bilgi (episteme), aklı başındalık (phronesis), bilgelik (sophia) gibi bir erdem olarak görmesine, nous poietikos'u, nous'un bir huyu (hos heksis tis) olarak nitelese de, Yeni Platoncu yorumcular onu tanrısallaştırmışlardır. Sözgelimi, Aphrodisiaslı İskender, *De Anima* şerhinde, Aristoteles'te bulunan etkin ve edilgin akıldan ayrı olarak, bunların bileşimi olan bir üçüncü aklı söz konusu etmiştir. Ona göre, bu akıl ne saf etkinlik halindedir, ne de saf olanak halindedir. Olanak halinden etkinliğe geçiş halinde görüldüğü gibi bu akla Aphrodisiaslı İskender kazanılmış akıl (ho nous epiktetos) adını vermiştir. Ötekilere de, maddi akıl (hylikos) ve yaratıcı akıl (nous poetikos) demiştir. Bunlardan yaratıcı aklın tanrısal bir ilke olduğunu ve Ay'da bulunarak ürettiği nesneleri yönettiğini iddia etmiştir. Yine Pseudo-John Philoponus (Sahte Yahya en-Nahvî*), De Anima* şerhinde etkin aklı Tanrı olarak görenlerin bulunduğu gibi, tanrısal bir varlık ya da tanrısal bir ilke olduğunu ileri sürenlerin bulunduğuna dikkat çekmiştir. Saffet Babür, *Nus Poietikos (Intellectus Agens)*, s.44; Mehmet

rumlanmaya; hareket etmeyen ilk hareket ettiricisi (Tanrı) ile evren arasındaki kopukluk bir ölçüde giderilmeye ve Aristoteles'te bulunmayan yaratma anlayışı, Yeni Platoncu sudûr ya da türüm teorisiyle tamamlanmaya çalışılmıştır. Bu harmanlama düşüncesi dinsel açıdan işlevsel görüldüğü için olsa gerek, Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yey el-Hakîmeyn el-Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs* eseri başta olmak üzere[30] İslam kültüründe yetişmiş çoğu filozof-

Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", İbn Sinâ'nın Ölümünün Bininci Yılı Aramağanı, TTK Basımevi, Ankara 1984, ss.376-377.

30) Eserleriyle felsefenin İslam dünyasında tanınmasına vesile olan Platon ve Aristoteles, Fârâbî'ye göre, benzer görüşleri paylaşmaktadır. Onların görüşlerinde var olduğu iddia edilen ayrılık, bu görüşleri iyi tanımayıştan kaynaklanmaktadır. Böylece Yeni Platonculuğun doğuşu ve gelişmesinde etkili olan ve *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* gibi Yeni Platoncu eserlerin Aristoteles'e mal edilmesinde herhangi bir kuşkunun uyanmasını engelleyen bu temel anlayışın ışığında Fârâbî, oldukça güç bir iş olan bu iki düşünürün felsefesinin birbirinin aynı olduğunu kanıtlamaya girişir. Ancak onun yaptığı iş, gerçekten aynı olan iki felsefenin böyle olduğunu göstermek olmayıp, aynı olduğuna inandığı iki farklı felsefeyi uzlaştırmak olmuştur. Ona göre, her iki filozofun da ortaya koyduğu eserler açıklanmaya muhtaç, karmaşık eserlerdir. İyice incelenmedikleri takdirde yanlış anlaşılmaları ve yazarlarının farklı görüşte olduklarının sanılması mümkündür. Fârâbî, farklı sanılan, fakat aslında aynı olan birkaç görüşü şöyle sıralar: 1) Platon'un eserlerinde kullandığı araştırma ve inceleme yöntemi olan "bölümleme yöntemi" Aristoteles'in "tasım yöntemi"nin temelinde yatan bir yöntemdir. 2) Platon'un ideaları, Aristoteles'in bireyleri her şeye önceliği olan birer töz saymasının nedeni, her iki düşünürün konuya farklı açılardan yaklaşmış olmalarıdır; öte yandan Platon'un ideaları, Tanrı'nın zihninde var olan öncesiz örnekler olarak, Aristoteles'in ruhani suretlerinden başka bir şey değildir. 3) Platon görmeyi, gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye temasıyla; Aristoteles'in ise görme duyusunun görülen nesnenin suretinden etkilenmesiyle açıklarken, her iki düşünür de kapalı olarak görme olayının meydana gelebilmesi için alıcı ve iletici bir ortamın, yani havanın gerekliliği üzerinde durur. 4) Platon'un iyi ve kötü ahlaki niteliklerin bizde yaratılıştan bulunduğu görüşü, Aristoteles'in bu niteliklerin yaratılışta kuvve halinde bizde bulunduğu ve alışkanlık sonucu iyi ya da kötü ahlaki nitelik olarak bizde kökleştiği görüşünün değişik bir ifadesidir; çünkü Platon'un *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi eserlerinde, insanların, çeşitli siyasal yönetimlerde daha sonra değiştirilmesi imkânsız değil, güç olan belli bir yaşam biçimine alıştıklarına işaret etmekle, aslında ahlaki niteliklerin kazanılmasında ve değiştirilmesinde, tıpkı Aristoteles gibi, eğitimin ve alışkanlığın rolünü kabul etmektedir. 5) Kimilerinin iddialarının aksine, Aristoteles, ölümden sonra nefsin varlığını, ödül ya da cezaya tabi tutulacağını reddetmez. 6) Aristoteles *De Caelo* adlı eserinde "Evrenin zamanda başlangıcı yoktur" derken, onun bir kaynağının bulunmadığını, bir yaratıcısının olmadığını değil, bir evin parçalarının yapılışı sırasında zamanda birbirini izlemesi gibi, parçala-

larca da benimsenmiştir.

Yeni Platoncu gelenekte oluşturulmuş Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya yönelen ve İslam dünyasında şöhret bulan yapıtların yazarları olarak Yeni Platoncu filozoflar değil, Aristoteles gösterildiği için[31], İslam kültüründe Aristoteles'e ait olmayan kimi eserler, onun adıyla felsefe çevrelerinde dolaşıma girmiştir.[32] Bu, İslam dünyasında kişiliği ve görüşleriyle, Yeni Platoncu renk taşıyan sözde Aristotelesciliğin oluşmasına yol açmıştır. İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi gelenek, özellikle Meşşaîlik, ana renk olarak Aristotelesçi olarak nitelense de, anılan nedenden dolayı daha çok Yeni Platoncu olmuştur. Bu, pek çok felsefe tarihçisinin ilgisini çekmiştir.[33] Söz gelimi, İslam felsefe geleneğine yönelik tarihsel çalışmalarıyla tanınan Macit Fahri, bu duruma işaret ederek şöyle der:

> İslâm'ın felsefî düşüncesi üzerinde en kati tesiri olan Grek eseri, zannedilebileceği gibi Aristo'nun nazari düşünce sahasındaki en büyük eseri, (…) dokuzuncu asrın ortaları gibi oldukça erken bir dönemde, Arapçaya geçme imkânı bulmuş olan Metaphysica'sı değildi. Daha çok yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen ve Grek yazarı bilinmeyen Theologia idi. Bu eser, ilk Arap filozofu Kindî için, bir Süryani Hıristiyan olan Abd el-Mesih b. Nâima el-Hımsî tarafından hemen hemen Metaphysica ile aynı zamanda tercüme edildi. Bu kitabın tarihi değeri çok büyüktür. O, büyük bir yaratıcılık dönemi boyunca ortaya çıkmış bütün unsurların meczedilmeye çalışıldığı Helenistik devre Grek felsefesinin bir hülasası olarak nitelendirilmiştir. Zikrettiğimiz üzere, sadece Grek felsefesi ile İslam akidesi arasındaki

---

rının birbirini izlemesi suretiyle değil, zaman dışı bir yaratmayla yaratıldığını ifade etmek istemekte ve böylece hem Platon'un hem de vahyin bildirdiklerine ters düşmemektedir. Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlîs*, ss.80-110; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, ss.171-172.

31) İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları (el-Kelâm ale'l-Mesâil'is-Sıkıliyye)*, Çeviren: Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, s.60, 91.

32) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.282 vd.

33) Örneğin bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, ss.22-23; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s.342.

> değil, fakat ayrıca Grek felsefesinin kendi içindeki birbirine zıt unsurları da uzlaştırmaya çalışan Müslümanlar, bu apokrif Theologia (Asolocya)'ye gerçek bir lütuf olarak bakmış olmalılar. Her ne kadar, İbn Naima'nın versiyonu, onun, Aristo'nun olduğu söylenen metin üzerine Porphyrius'un şerhinin tercümesi olduğuna delalet ediyorsa da, kaynaklarımızdan hiçbiri, bu Süryani Yeni Platoncuya öyle bir şerh atfetmez. Bununla beraber, Yeni Platonculuğun diğer büyük yorumcusu ve Grek düşüncesinin son büyük pagan temsilcisi Diodochus Proclus (öl. 485)'a bir Theologia nispet edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu eser, Proclus'un İlahiyatın Esasları (Elements of Theology) olarak bilinen eseriyle herhalde aynıdır ve sahte-Aristotelyen külliyat içinde Arapçaya geçmiştir. St. Thomas ve St. Albert the Great (Büyük Albert) gibi onüçüncü yüzyıl skolastik müellifler, bu kitap üzerinde, Liber De Causis (Arapçası Fî el-Hayr el-Mahz) başlığı altında çalışmalar yapmışlar veya şerhler yazmışlardır. Theologia ve De Causis, Aristoteles'in hakiki öğretisinden oldukça uzaktır. Bunlardan ilkinin, Plotinus'un Enneadlar'nın IV, V, ve VI. kitaplarının bir telhisi olduğu anlaşılmaktadır ki, Arapça rivayette, Porphyrius'un ismiyle birlikte zikredilir. Bu eser münasebetiyle de olsa Enneadlar'ın gerçek yazarından söz edilmez; bununla beraber, asıl şaşırtıcı olan bu büyük Grek düşünürünün Müslümanlarca bilinmiyor olmasıdır. Plotinus'un adı (Arapça şekliyle Flutinus), kaynaklarımızda bir ya da iki kez tamamen arızi olarak Aristo şârihleri arasında görülür. Fakat zaman zaman eş-Şeyh el-Yunânî ya da Yunanlı Bilge gibi unvanlarla ona gönderme yapılır. Theologia ve Liber de Causis'de hemen tüm İslâm felsefesi düşüncesinin temel taşını teşkil eden sudûr nazariyesi geniş bir şekilde açıklanır ve müzakere edilir. Burada Plotinus'un 'Bir öğretisi' ve bütün aşağı varlık düzeninin oluş tarzı ayrıntılı bir şekilde betimlenir.[34]

İslam kültüründe felsefe hareketini etkileyen ve yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen eserlerin sayısını, Moritz Steinchneider gibi kimi düşünüler 30'a kadar çıkarmaktadır. Mahmut Kaya'nın da belirttiği gibi, bu sayının abartılı olduğu, İslam dünyasında İbn Nedîm, İbn el-Kiftî, İbn Ebî Usaybia ve Kâtip Çelebi gibi düşünürlerin yazdığı *Tabakât* kitaplarında ve kütüphanelerde Aristoteles'in

---

34) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss.22-23.

adıyla anılan eser listelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır.[35] *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* adlı çalışmasında Mahmut Kaya, vasiyet ve mektupları dışarıda bırakırsak, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen yedi temel yapıttan söz eder. Bunlar: *Kitâb el-Me'âdin/Madenler Kitabı*[36], *Kitâb en-Nebât/Bitkiler Kitabı*, *Kitâb es-Siyâset fî Tedbîr er-Riâset/Siyaset ve Yönetim Kitabı* (bu eser *Sırr'ül-Esrar/Gizemler Gizemi* diye de bilinir), *Tedbîr el-Menzil/Ev Yönetimi*, *Kitâb et-Tuffâha/Elma Kitabı*, *Kitâb Esûlûcyâ/Teoloji Kitabı* ve *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz/En Yüksek İyi Hakkında Kitabı*'dır.[37] *Kitâb el-Me'âdin*, *Kitâb en-Nebât* fizikle; *Kitâb es-Siyâset fî Tedbîr er-Riâset*, *Tedbîr el-Menzil* siyaset ve ev ekonomisiyle; *Kitâb et-Tuffâha*, *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* ise doğrudan metafizik ve teoloji ile ilgilidir.[38]

Metafizik ve teoloji ile ilgili olan eserler, İslam dünyasında, daha çok İslam dinsel bildirilerinden esin alan kelam metafiziğinin karşısında, yeni bir metafizik anlayışının oluşumuna esin kaynağı olmuştur. Kelam, *Kuran*'dan yola çıkarak fail-i muhtar (özgür özne) bir Tanrı anlayışı oluşturmuş; Yunan ve Hint atomculuğunun etkisi altında[39], töz-ilinek metafiziğine dayalı parçalı bir evren tasavvuru inşa etmiş; Tanrı-evren ilişkisi bağlamında Tanrı'nın her an etkin olduğu ve onun sürekli/anlık yaratımına (halk fî külli vakt)

35) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.303.

36) Bu yapıt, *Kitâb el-Ahcâr (Taşlar Kitabı)* ile aynı olmalıdır. *Taşlar Kitabı*, Gürsel Aksoy tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. *Aristoteles'in Taşlar Kitabı (Kitabu'l-Ahcâr li Aristâtâlîs)*, Çeviri ve inceleme: Gürsel Aksoy, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2018.

37) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss.282-303. İslam dünyasında, Aristoteles'e bu eserlerin dışında, *Âdâb-ı Harb ve Uslû-ı Ceng* adlı bir başka yapıtın da iliştirildiği anlaşılmaktadır. *Âdâb-ı Harb ve Uslû-ı Ceng* adlı yapıtın elimizde bulunan nüshasına bakılırsa, yapıtın, filozof Aristoteles'in Büyük İskender için kaleme aldığı bir yapıtın İslami bir versiyonu olarak düzenlendiği anlaşılmaktadır. Aristoteles'in adı sadece yapıtın başında geçmekte, ancak içeriğe bakıldığında Aristoteles'le hiç ilgisi olmayan şeylerden söz edilmektedir. Bkz. *Aristoteles'ten Savaş Adabı ve Ahlâkı (Âdâb-ı Harb ve Uslû-ı Ceng)*, hazırlayan: Özer Şenödeyici, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, s.47 vd.

38) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss.282-303.

39) Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, Çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, ss.95-11.

sahne olan kendinde süreksiz bir evren tasarımına yönelmiştir.(40) Buna karşın felsefi çevreler, yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen yapıtlardan yola çıkarak, sudûru ya da türümü temel alan, ilk nedenden itibaren her şeyin bir diğerinden nedensel olarak çıktığı ve bu çıkış sayesinde, birden çokluğa, yetkinden yetkin olmayana doğru hiyerarşik olarak inen ve sürekliliği bulunan bir evren tasarımına yönelmişlerdir. Kelamın metafizik tasarımı, zamanda yaratmayı temel alıp, evrende tek etkin güç olarak Tanrı'yı görür; hem Tanrı'ya neden demeyi(41) hem de ikincil ve tabii nedenleri reddeder. Bu yüzden kelam metafiziğinin nedensellik bakımından aranedenci ya da vesileci olduğu söylenir.(42) Çünkü tek etkin güç vardır, o da Tanrı'dır. Evrende, Tanrı'nın anlık yaratıcı etkinliği dışında doğal ya da tabii bir etkinlik söz konusu değildir.(43) Oysa felsefecilerin sudûrcu ya da türümcü anlayışları, evrenin zaman dışı bir yara-

---

40) Kimi Mutezili düşünüleri bundan istisna etmek germektedir. Gerçekten bazı Mutezili düşünüler, tevellüd, ma'nâ, kümûn ve zuhûr gibi kuramlar geliştirerek, doğada kısmi de olsa bir nedensel sürekliliğin olduğuna inanmışlardır. Bunu da Tanrı'nın adaletini ve insanın irade özgürlüğünü temellendirmek için yapmışlardır. Bkz. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:2, Samsun 1987, ss.35-36; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelamı)*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss.427-442; Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslamın Klasik Çağında Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009, ss.65-81.

41) Filozoflar, Tanrı'yı nedenler nedeni, ilk neden olarak görürken, kelamcılar daha çok "muhassıs" ve "muraccih" yani özgür iradesiyle, tahsis eden ve tercih eden olarak görmüşler, onun kudretinin ve iradesinin bile neden olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss.46-47. Bu yüzden olsa gerek, İbn Hazm, Tanrı'ya ilk neden diyen Kindî'ye karşı yazdığı reddiyede, şeriatta olmayan bir isim ve sıfatın Tanrı'ya verilemeyeceğini söyleyerek şöyle der: "Tanrı hakkında Yakub İbn İshak'ın söylediği gibi 'O, neden (illet)'dir diyemeyiz. Bu onun tevhit anlayışını geçersiz kılar." İbn Hazm, *er-Redd alâ el-Kindî el-Feylosûf (Filozof Kindî'ye Reddiye)*, Tahk. ve çev.: Mevlit Uyanık ve diğerleri, Elis Yayınları, Ankara 2015, s.29. Gazzâlî, Tanrı'ya neden sözcüğünü iliştirse de, onu şöyle tanımlar: "Biz nedenle sadece tercih edeni kastediyoruz (ve nahnü lâ nüridü bi's-sebebi ila el-muraccih). Gazzâli, *el-Iktisâd fî el-I'tikâd*, tahk.: İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s.26.

42) Majid Fakhry, *Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*, London 1958, s.1 vd.

43) Musa b. Meymûn, *Delâlet'ül Hâirîn*, Neşr.: Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1979, s.195 vd; Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, MÜİV Yayınları, İstanbul 2017, s.40 vd.

tımla var olduğunu, Tanrı ilk neden olmakla birlikte, gücünü ilk nedenden alan ikincil nedenlerin de varoluşta işlevsel olduğu bir tasarımdır. İşte bu iki tasarım arasındaki farklılık, İslam kültüründe kelam-felsefe geriliminde temele oturmuş, Tanrı'nın neden (illet) olarak görülüp görülemeyeceği[(44)], ona bir şeyin zorunlu (vâcib) olup olmayacağı[(45)] tartışmasına yol açmış ve hatta İslam kültüründe Gazzâlî ile başlayan tehâfüt (tutarsızlık) tartışmasını tetiklemiştir.[(46)] Genel kanıya göre, kelamın tasarımı, İslami görülürken, filozoflarınki daha çok Yunan kaynaklı olarak addedilmiştir. İşte kelam karşısında konumlanan Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Sühreverdi vb. felsefecilerin metafizik kurgusu, büyük ölçüde yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen sözde Aristotelesçi yapıtlara dayanmaktadır. Bu bakımdan İslam felsefesinde gelişen metafizik tasarımları anlamak için *Kitâb et-Tuffâha*, *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* kilit rol üstlenmektedir.[(47)] Bu yapıtlar, sadece ortaçağ İslam kültüründe değil, Latinceye çevrildikleri için batı ortaçağında, özellikle St. Albertus Magnus, St. Thomas Aquinas gibi düşünürler üzerinde de etkili olmuştur.[(48)] Dolayısıyla söz konusu yapıtlar ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinin metafizik tasarımlarını anlamak için de yaşamsaldır. Bu nedenle, anılan yapıtların içeriğini ana hatlarıyla ortaya koymak gerekmektedir.

---

44) İbn Hazm, *er-Redd alâ el-Kindî el-Feylosûf (Filozof Kindî'ye Reddiye)*, s.29; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, ss.46-47.

45) Eş'ariler, Tanrı'yı özgür özne olarak kabul ettikleri için, ona zorunluluk atfedilemeyeceğini savunurken, Mutezile, Tanrı'nın ey iyiyi (aslah) yapması gerektiğini (vâcib) savunmuş, İslam filozfları ise evrenin ondan zorunlu olarak çıktığını iddia etmişlerdir.

46) Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslamın Klasik Çağında Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, s.107 vd.; Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Sudûrcu ve Atomcu Evren Tasarımları", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı:206, Ağustos 2011, ss.35-41.

47) İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları (el-Kelâm ale'l-Mesâil'is-Sıkıliyye)*, s.60, 91; Mehmet Dağ-Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, s.58 vd.

48) Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe,* ss.372-384; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, ss.83-88.

1.a. Elma Kitabı (Kitâb et-Tuffahâ/Liber de Pomo Sive de Morte Aristotilis) ve İçeriği:

Yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen(49) ve bugün elimizde bulunan metafizik içerikli yapıtlardan ilki *Kitâb et-Tuffâha/Elma Kitabı*'dır.(50) Yapıtın 10. yüzyılda İslam dünyasında dolaşıma girdiği, 1235'te Barselona'da Abraham ben Chasdai tarafından İbraniceye çevrildiği; 1255 yılında Sicilya'da Manfred tarafından İbraniceden Latinceye aktarıldığı anlaşılmaktadır. Böylelikle yapıt, Batı Avrupa'nın her yerine hızla yayılmış ve 300 yıl boyunca Aristoteles külliyatı içinde sayılmıştır.(51) Yapıt, Latincede *Liber de Pomo Sive de Morte Aristotilis* adıyla bilinir.(52) Yapıtın Efdaluddin el-Kâşânî tarafından Farsçaya da çevrildiği görülür. Efdaluddin el-Kâşânî'nin Farsça çevirisini Margoliouth 1892 yılında *Jurnal of the Royal Asiatıc Society* (ss.187-252) de, *Mecmüat-i Nukat-ı Aristo der İlm-i Hikmet* adıyla yayımlamıştır.(53) Arapça eski bir nüshası da Emin Zahir Hayrullah tarafından *el-Muktataf* mecmuasının Aralık 1919; Ocak, Şubat, Mart 1920 sayılarında yayımlanmıştır. Ayrıca Kraemer, 1956 yılın-

---

49) İbn Cülcül, kitabı Aristoteles'e nispet etmektedir. İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, Fuvad Seyyid, Beyrut 1985, s.27.

50) Mahmut Kaya, İbn Cülcül dışında İslam dünyasında bu yapıtı Aristoteles'e nispet edenin bulunmadığını söylemektedir, Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.292. Bu yargı çok doğru gözükmektedir. İbn Seb'in şöyle demektedir: "Aristo ömrünün sonlarında gözünü açmış ve tahkiklerini daha ileri götürmüş idi. Kitabu't-Tuffaha ve el-Hayru'l-Mahz İlmu'l-Vahde'deki sözlerinin kuvvetinden benim anladığım budur." İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları (el-Kelâm ale'l-Mesâil'is-Sıkıliyye)*, s.60.

51) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, translated from the Latin with an Introduction by Mary F. Rousseau, M.A., Marquette University Press, 1968, s.3, 49.

52) Bkz. Ryan D. Giles, "The Apple that Fell from Aristotle's Hand: Fruits of Love and Death in the 'Libro de buen amor'", *Hispanic Review*, Vol.80, No. 1/2012, ss.1-19.

53) Farsçadan yapılan çeviri ile İbraniceden yapılan çeviri arasında bazı farklar vardır. Ancak bu farklar anlatım tarzındadır. Konu büyük ölçüde benzerdir. Krş. *Appendix The Book of the Apple*, (translated from the Persian by D. S. Margoliouth. Reprinted from the *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.*), "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, translated from the Latin with an Introduction by Mary F. Rousseau, M.A., Marquette University Press, 1968, s.61-77.

da bu eserin orijinalini neşretmiştir.[54]

Yapıt, içerik bakımından Platon’un “Phaidon” diyaloğunu anımsatmaktadır.[55] Yapıtta adeta Sokrates’in ölümünden önce öğrencileriyle buluşmasıyla bir benzerlik kurulmak suretiyle Aristoteles son günlerinde öğrencileriyle buluşturulur.[56] Sağlıklı ve sevinçli olduğu bir gün Aristoteles’i öğrencileri ziyaret eder ve kendilerine “nefsin özü ve ölümsüzlüğü” ile “ölüm korkusunu yenme” konusunda ders verilmesini talep ederler.[57] Hastalığının şiddeti nedeniyle bedeni çok zayıflamış olan Aristoteles ders süresince elinde bir elma tutar ve onu koklar. Elma kokusuyla onun bedenine hayat vermektedir. İşte kitap, adını bu elmadan alır.[58]

Ölümün eşiğinde olmasına rağmen Aristoteles’in yüzü çok parlaktır ve çok mutludur. Öğrencileri, bedeni zayıflamış ve ölümün eşiğinde olmasına rağmen onun neden mutlu olduğunu merak ederler. Aristoteles, onların merakını gidermek için bedene arız olan hastalığın nedenlerinden söz eder; ölümle nefsinin, oluş ve bozuluş dünyasından kurtulduğu için mutlu olduğunu söyler. Ölümden söz ederken, Hipokrat-Galen tıbbı uyarınca bedendeki dört sıvı ve dört nitelik kuramına değinir. Sıvılardan ilki kandır ve bu kan hayatın kaynağıdır; sıcak ve nemlidir. İkincisi, soğuk ve kuru olan kara safradır. Üçüncüsü, sıcak ve kuru olan sarı safradır. Dördüncü, soğuk ve nemli olan balgamdır. İşte bu sıvılar ve niteliklerinin denge hali sağlık, dengesizlik hali ise hastalık olarak nitelenir. Aristoteles,

---

54) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.293.

55) Aristoteles’in Lise adlı okulunu kurmadan önceki dönemde öğretmeni Platon’u örnek alan diyalog türünde metinler yazdığı bilinmektedir. Bunlardan birisi de, öğretmeninin “Phaidon” diyaloğunu örnek alan “Eudemos” adlı diyalogdur. Bu diyalogda Aristoteles öğretmeninin “Phaidon” diyaloğunda olduğu gibi ruhu bedenden bağımsız bir töz olarak kabul etmekte ve dolayışıyla ölümün bir kurtuluş olduğunu savunmaktadır. Bu temel görüşünden dolayı diyalog daha sonraları Yeni Platoncu filozoflar tarafından geniş olarak kullanılmış ve kendisinden yaptıkları alıntılar sonucunda bu eserden elimizde geniş parçalar kalmıştır. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, Cilt:III, s.14. Bu diyalogdan parçalar için bkz. A. P. Bos, *The Soul and Instrumental Body (A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature)*, Leiden-Boston 2003, s.238 vd.

56) Ryan D. Giles, “The Apple that Fell from Aristotle’s Hand: Fruits of Love and Death in the ‘Libro de buen amor’”, s.3.

57) “The Apple Or Aristotle’s Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)”, s.50.

58) “The Apple Or Aristotle’s Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)”, s.50.

doktorların, bedene arız olan hastalığı gidermek için bu niteliklerde denge yaratmaya çalıştıklarını, bazen başarıp bazen başaramadıklarını ileri sürer. Doktorların çoğu hastalığın nedenini bilemediği için, bazen durumu daha da kötüleştirir ve ölüme neden olur.[59] Şu halde hayat ve sağlık, bedensel unsurlarla ilgilidir. Ancak insan sadece bedenden ibaret değildir. Çünkü insanı insan yapan, hayvanlardan ayıran "akılsal nefsi" söz konusudur. Bu nefs, bedene, tanrısal âlemden düşmüştür. Bu açıdan insanın gerçek varlığı, bedende değil, akılsal nefsindedir. İşte ölüm, tanrısal akılsal nefsin oluş ve bozuluş âleminden kurtulup ebedi yerine dönüşüdür.[60]

İnsanı insan yapan akılsal nefs, tanrısaldır, bileşik değil, basittir; o, hem bedeni hem de altındaki diğer nefsleri yönetir. Bununla da kalmaz, iyi ve kötüyü ayırt eder, birbirine eşit olan nesnelerin eşitliğini kavrar, birin tek, dördün çift sayı olduğunu bilir. İşte bu akıllı, tanrısal nefs sayesinde insan hem kendini hem de Tanrı'yı bilir. Ancak bunları bilebilmesi için bedensel hazlara değer vermemesi gerekir, çünkü tensel hazlara dalan kişi, kendisinin ve Tanrı'nın bilgisinden habersiz kalır. Bu akıllı nefsin emri altında başka nefsler de vardır. Bunların birisi, insana unuttuğu şeyleri anımsatır. Diğeri, insanın hayal kurmasını sağlar; işte insan bu nefs sayesinde, rüya görür, geleceğin işaretlerini kavrar. Bir diğeri ise, dokuma, eğirme vb. sanatların icadına neden olur. Aristoteles, zamanın kısa olması nedeniyle bu nefslerin neliği ve birbirleriyle ilişkileri üzerinde ayrıntılı duramayacağını belirtir.[61] Bunun üzerine Symas adlı öğrenci şöyle der:

> Efendimiz bize daima iyi davrandınız ve pek çok şey öğrettiniz. Şimdi bize bir iyilik yapıp, (ölüm karşısında) tıpkı kendi kalbinizi güçlendirdiğiniz gibi bizimkini de güçlendirin. Böylece, ölüm gününden korkmamayı, ölüme üzülen diğer insanlar gibi üzülmemeyi öğrenebilelim. Bu insanlar, tıpkı korku içinde bu dünyadan göç etmekte olan ölüm döşeğindeki insanlar gibi, ölümden rahatsızlık duyarlar. Çünkü onlar nereye gideceklerini ve neyi umut edeceklerini bilmezler. Sonra bize iki iyilik

---

59) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.50-51, 54.

60) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.49.

61) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.52.

> yapmalısınız: İlki, (ölüm karşısında) kalplerimizi güçlendirecek olan şeyi bize öğretmelisiniz. İkincisi ise, sizin bu dünyadan göçünüz nedeniyle üzüntümüzü ve sizin ölümünüzün huzur ve ebedi bir dinlenme olacağı konusundaki şüphelerimizi dindirmelisiniz. Aristoteles onlara şu şekilde yanıt verir: Benim sözlerimin gerçekliği konusunda ikna olmanız ve sözlerimi kavramanız için size öğrenme konusunda rehberlik edeceğim. Bu benim için büyük bir yük olmasına rağmen, beni hayatta tutan bu elmanın kokusunu konuşmamı bitirinceye kadar koklamayı sürdüreceğim. İyi bir ödüle nail olacağımı biliyorum. Çünkü önemli bir sorunu anlamış olacaksınız ve emeğim boşa gitmeyecek.(62)

Ardından Aristoteles, yanındaki öğrencilere ilahi hakikatlere ulaştıran felsefeye inanıp inanmadıklarını sorar. Olumlu yanıt alınca, felsefenin ölüm korkusunu nasıl yendiğini anlatmaya koyulur.(63) Özetle şunları söyler: Kendini bilgiye adayan ve felsefe öğrenen akılsal nefs, hakikatin en yetkin bilgisini elde eder ve ancak bu bilgi aracılığıyla mutluluğa ulaşır. Bilgi daha yüksek bir bilgi ile ödüllendirilir; bilgisizliğin cezası ise daha derin bir bilgisizliktir. Aslında gökte ve yerde bilgi ve bilgisizlikten, bunların birlikte getirdiklerinden başka bir şey yoktur. Erdem bilgidir; erdemsizlik ise bilgisizliktir. Nefsin özü olan bilgi, kendisi gibi tanrısal kaynaklıdır.(64) Bilgiye sahip olan akılsal nefs, hazla (lezzet) dolar ve tek gerçek hazza erişir. İşte, felsefenin sağladığı bu bilgi ile insan, bedenin ve aşağılık dünyanın sınırlılıklarından kurtulur; kendi bedenindeki ve evrendeki uyum ve ahengi görerek hem kendisinin hem de yaratıcısının bilgisine ulaşır. Dünyada bu istekten daha değerli hiçbir şey olmaz. Şöyle denilir:

> Tanrı'nın benzerliğindeki en değerli görüntü olarak diğer varlıklar arasında insan yaratıldığından ve yüce olan aşağı olan karşısında var edildiğinden bu yana, hiçbir şey insanın kendini ve yaratıcısını bilme isteğinden daha değerli görülemez. Ve hiçbir şey duyulur/maddi şeylere değer verilmesi kadar aşağılık olmaz. Duyulur/maddi şeylere değer veren insan, kendisinin ve Tanrı'nın bilgisinden habersizdir. İnsan yaratıldığından bu

---

62) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.52.
63) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.53.
64) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.49, 52 vd.

> yana, kendini ve Tanrı'yı bilme isteği sayesinde aydınlanır. (…) Ancak insan, büyük ölçüde, kendisine eşlik eden karanlık beden tarafından sekteye uğratılır, bozulması ve zayıflığı buradan kaynaklanır ve dünyevi zevklerle yozlaşır, tıpkı bir yük hayvanı gibi hiçbir şey anlamaz hale gelir. İnsanın yapısı (…) daha değerli olanı seçmesine izin vermeyecek kadar karışık olduğu için, bir cehalet bulutu içinde yürür ve kendisine önderlik eden ve doğru yöne giden sonsuz yetkinliğe ulaşmada başarısız olur. Bilgisi ya da bilgisizliğine göre insan ya Tanrı'ya yakındır ya da ondan uzaktır. Bilgi aracılığıyla insan, (…) kendini kurtarabilir ve somut bedenin yoğun karanlığından uzaklaşabilir; yine onun aracılığıyla yoldan çıktığını keşfedebilir; karanlığa alışmış gözlerini gerçekliğin ışığına yöneltebilir. Bu şekilde insanoğlu en yüce olanı ve evreni yaratanı bilebilir; devamlı bir dikkatle ona dönebilir; aşağı ve yüce olanın her ikisini de kendi başına keşfedebilir. Bu şekilde kötülüklerine gem vurabilir; bilgi yardımıyla bedeninin güçlerini aşarak kendi kaynağı gibi (yani Tanrı) olabilir ve (…) sonsuzluğun tesellisine varabilir.[65]

Duyulur/maddi dünyadan uzaklaşmakla elde edilen kendinin ve Tanrı'nın bilgisi, insanda büyük bir haz yaratır. Böylesine bir hazzı nefs, yeme-içme, sevişme gibi bedensel olan aşağılık zevklerde bulamaz; çünkü bedensel hazlar, bir saman alevi gibi gelip geçicidir. Sonra bedensel hazlar kendi başlarına istenilir şeyler de değildir; çünkü bedensel sıvılarda değişimlere yol açarak insanda çeşitli sağlık sorunlarına neden olurlar.[66] Aşırı yeme ve içme sonucu, bedensel sıvıların her biri azalır ve artar ve aşırı ve kararsız yemenin bir sonucu olarak doğaları değişir. Benzer şekilde, cinsel zevke düşkün olan kişi de, bedenini yaşlandırır, zira cinselliğe aşırı düşkünlük tözünün bozulmasına neden olur. Bu yüzden, bilge insanlar bu konularda dikkatlidir. Bütün bu şeyleri hor görürler ve yetkin olan yaratanı hakkında bilgi edinerek nefsini mükemmelleştirmeye çalışırlar. İşte bu tür bilge insanlar, nefsin bedenden ayrılması olan ölüme üzülmezler, aksine sevinirler. Çünkü bilirler ki, hayatta kalsalar, aşağılık olan zevkler tarafından ayartılmaktan, rahatsız edilmekten başka kârları olmayacaktır. Yine onlar bilirler ki, ölümle insan nefsi

---

65) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.49.
66) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.53.

yaradanına, onun ihtişamının ışığına yaklaşır ve sevinçle dolar. Bu yüzden ölümle Tanrı'ya ulaşmaktan asla korkmaz.[67]

İnsanların kimileri, hakikati kavrayamadıkları için hayatın anlamını bedensel zevklerde ararlar ve hayvanlar gibi yaşarlar. Bunlar gerçeği görememiş, ölümsüzlüğe inamayan insanlardır. Bunlara göre her şey birbirinden doğar ve ezeli ebedi şekilde maddi dünya devam eder. Bunlar nesflerine değil, bedenlerine odaklanmış kişilerdir. Oysa beden ve bedensel zevkler, hakikatin önünde bir perdedir. Çünkü beden, ne görebilir, ne iştebilir, ne de herhangi bir şeyi anlayabilir. Bunları sadece beden ile birleşmiş nefs başarabilir. Yeme, içme ve diğer şeylerden haz alan beden, yüceliğe ulaşmaya engel oluşturur. Ruh bedenden ayrıldığında, onu hakikate ulaşmasını engelleyen bağlardan kurtulmuş olur. Bu ise ancak, felsefenin önderliğinde akılsal nefsi geliştirmekle olasıdır.[68] Yazar, Aristoteles'i şöyle konuşturur:

> Ben size, nefsin arınması dışında insanın soylu bilimleri kavrayamayacağını gösterdim. Nefs yetkinleştiğinde ve kirlerinden arındığında, topraktan yaratılmış bedenin içinde hapsolduğu pislikten sıyrılır ve diğer hayvanların yaptığı gibi akıllı nefsi içermeyen yeme, içme ve diğer zevklerin peşinden koşmaz. Çünkü bu arınmalar yoluyla insan, kendini aşar ve tutkularını baskılar; doğasını bozan ve kirleten bedenin zevkleri karşındaki korkusuna da ket vurur. İnsan tanrısal şeyleri öğrenmek suretiyle, Tanrı'nın bilgeliğiyle dünyayı nasıl yarattığını ve yaratırken ona nasıl bir biçim verdiğini ve evrenin gizemlerini kavrar ve böylece eşsiz manevi hazlar elde eder. İşte böylece onun nefsinin gözleri açılır ve mutluluktan neşelenir ve dünyevi zevklerden farklı olan bir zevkle dolar. Bedenin tüm hazları sınırlıdır; insanı hiçbir yere götürmez; onun tözünü yok eder ve onu ölüme sürükler. Oysa nefsin hazları, yaratıcısını anlamasında; göklerin onun bilgeliğiyle nasıl işlediğini, gök kürelerinin nasıl aktığını, onların formlarının nasıl olduğunu, tüm bu şeylerin Tanrı'nın bilgeliği aracılığıyla nasıl yapıldığını ve onun bilgeliğinde nasıl kök saldığını düşünmesindedir. Eğer insan bunları kavramaya güç yetiremiyorsa, kendisine baksın ve organlarının yetkinliğini düşünsün. Onu harekete geçiren

---

67) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.54.
68) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.53-55.

> her bir kas, onu dinlendiren beden ve hareket ettiren şey ve bedenin hizmetindeki her bir organda bulunan güç, kusurlu ya da gereksiz değildir. İşte bu şekilde insan yaratıcısını kabul eder ve bu yaşamdaki insanın üzerinde çalışma yapmanın değersiz olduğunu öğrenir. Fakat nefs, diğer bilimleri öğrenmekle yetkinleşir ve değer kazanır. İşte bu nefs, arzu ve isteklerinin yerine getirilmesine karşı çıkan bedeninden ayrıldığında, üzüntü veya rahatsızlık duymaz.[69]

Şu halde, beden bir hapishane olduğu, gerçeği görmemize perde oluşturduğu, bedensel hazza yönelttiği için, ondan kurtulmak esastır. Kişi bunu hayatındayken de yapabilir; bunu yapmak için bedensel hazlardan ayrılması ve kendini ilahi hakikatlerin bilgisi olan felsefeye ve bilgeliğe adaması gerekir.[70] Şu halde, filozofun, akılsal nefsin bedeni terk etmesi anlamına gelen ölümden korkması için hiçbir neden yoktur; çünkü ölüm akılsal nefsin, bedensel ve dünyevi perdelerinden kurtulması, hakikate ulaşmasıdır. Aslında filozof, yaşarken de ölü gibidir; çünkü bedensel hazlara yönelik iştahını öldürmüştür. Hiç bir filozof, mal, mülk, yeme-içme, cinsellik gibi aşağılık şeylerin peşine düşmez. Bu bakımdan filozof için, ölüm bir son değil, kurtuluştur.[71] İnsan ölümle, duyuların karanlığından kurtulup hakikatin kaynağına döner. Bu dünyada kendi nefsini ve Tanrı'yı bilen kimse, her şeyi öncesiz bir bilgi ile kavrar ve ölümsüz olma hoşnutluğuna ulaşır.[72]

Aristoteles, ölümü çok övdüğü için olsa gerek, Symas, ona, "kendilerini ölümün âşığı haline getirdiğini" söyler.[73] Melion adındaki bir diğer öğrenci, "Bu dakikaya kadar ölümden çok korkardım, fakat şimdi yaşamın uzunluğu karşısında üzüldüm ve dehşete düştüm", der.[74] Bunun üzerine, Carition adlı bir diğer öğrenci ona, "Günlerin uzunluğundan ve yaşamdan neden korkuyorsunuz? Eğer siz ölümü umuyor ve onu arıyorsanız, onu bulacaksınız"

---

69) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.52-53.
70) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.54-55.
71) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.43.
72) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.55.
73) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.54.
74) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.55.

der.[75] Bunun üzerine Melion adlı öğrenci tekrar söz alarak şöyle devam eder: "Ölümden korkmamama rağmen, gelmeden önce onu asla aramam. Bir insanın dünyevi hayattaki en temel kazancı, bilim ve felsefe öğrenerek en yüksek rütbeye ulaşmaktır. Çünkü insan felsefe aracılığıyla yaradanını, tüm başlangıçların başlangıcını öğrenir; hiçbir şeyin onsuz olamayacağını kavrar. Cahil olmayan kişi, evreni Tanrı'nın bilgisiyle yaptığını, göksel küreleri inşa ettiğini ve her küreye parlayan yıldızlar yerleştirdiğini ve onlara, bu süfli dünya üzerinde, iyi ve kötüye, ölüme ve yaşama, zenginliğe ve yoksulluğa neden olma gücü verdiğini bilir ve anlar. Bütün bunlara, doğru bir şekilde emir veren, evrene düzen kazandıran ve onu yöneten Tanrı'dır. Yıldızlara bakıp bu dünya üzerindeki egemenliklerini düşünenler, yıldızlara güç ve hâkimiyet atfedeler, onları Tanrı sanırlar ve onlara ibadet ederler ve bu ibadetleriyle övünürler. Bu gezegenlerin ve yıldızların yaptıkları tüm şeylerin, kendi kendilerine ve kendi güçlerine göre yaptıklarını ve kendi güçleri tarafından yönetildiklerini düşünürler. Bu konuda antik bilgeler de aldanmışlardır; çünkü onlar taptıkları yıldızların birçok suretini yapmışlar ve asli kaynaklarını unutup onlara ibadet etmişlerdir. Her bir insan kendisi için yıldızlardan birini benimsemiş, kimisi Güneş'e, kimisi Ay'a tapmıştır. Oysa tüm bunlar yanlıştır; yıldızlar ve gezegenler Tanrı değil, Tanrı'nın emrini yerine getiren şeylerdir. Kürelerin yaratıcısı ve her bir şeyin kaynağı olan Tanrı'yı ilk tanıyan ve her bir şeyin kaynağının bir bilimi ve en yüksek nedeni olduğunu bilen ilk kişi Nuh olmuştur. Ondan sonra herkesten daha bilge olan İbrahim ortaya çıkmış, kendi neslinin bir hata içinde olduğunu fark etmiştir. İbrahim, Tanrı, oğlunu kurban etmesini emrettiğinde, bunu yapma konusunda gönüllü olmuştur; çünkü Tanrı'ya hizmet konusunda kusursuz davranmıştır. O, Harran'da göksel nesnelere tapan babasının yolundan gitmeyip, Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların bir ilk hareket ettiricisi olduğunu ileri sürmüştür."[76] Melion, sözlerini "Bu bilgeler gibi henüz felsefede yüksek noktaya ulaşamadım, bu yüzden ölümü aramıyorum; ölüm gelene kadar, bilim öğrenip kendimi yetkinleştireceğim" diyerek bitirir.[77] Melion'un bu uzun yanıtı

75) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.55.
76) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.56-57.
77) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.57.

üzerine Aristoteles şöyle der:

> Melion'un yanıtı bana uygun gibi görünüyor ve sözleri beni çok mutlu etti, gerçeği konuştu ve onun ifadelerini kabul ediyorum ve sözlerinin anlamını övüyorum.(78)

Diyaloğun sonuna doğru Arastaratus adlı öğrenci, "büyük bir onura sahip olan ve insanı cehaletin karanlığından kurtaran, bilginin ışığına ileten felsefeyi nasıl öğrenebileceklerini" sorar.(79) Aristoteles, felsefeyi öğrenmek ve bilge olmak isteyen kişinin, Nefs Üzerine adlı yapıtına geçmeden önce, yazmış olduğu 'ilk sekiz kitabı' okumasını önerir.(80) Bu ilk sekiz kitapla kastedilen, mantık yapıtları olmalıdır.(81) Çünkü ilk sekiz kitabın, "bir insanın anlayabileceği tüm bilimlerinin yöntemlerinin ilkelerini içerdiği" söylenilir.(82) İşte bu yöntem sayesinde insan, argümanlardan doğru olup olmayanı ayırabilir ve bu şekilde hakikatin bilgisine doğru yol alabilir. Tartışma sanatını da içeren mantıkla, rakip görüşlerle mücadele etmeyi öğrenir. Bu kitaplardaki bilgi, bir akrebin zehrinden elde edilen panzehire benzetilir. O, özde zehir olmasına rağmen hasta olan birine verildiği takdirde bu kişinin ağrısını dindirir ve iyileştirir. Bir insan, Sofistler tarafından kandırılmamak için bu bilime sahip olmalıdır. Bu kitaplarda tüm bilimlerin parçaları değil, tüm bilimlerin temelleri yatar.(83) Ardından Aristoteles *Nefs Üzerine* yapıtına değinir ve bu kitap aracılığıyla, nefsin doğasının, bedenle ilişkisinin, bedenden önce mi sonra mı olduğunun,

---

78) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.57.

79) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.57.

80) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.57.

81) Aristoteles'in, *Organon*'unun; *Kategoriai*, (Ma'kulât, Kategoriler), *Peri Hermeneias* (İbâre, Önermeler), *Analytika Protera* (Kıyas, Birinci Analitikler), *Analytika Hystera* (İkinci Analitkler, Burhân), *Topoi* (Topikler, Cedel), *Peri Sophistikon Elenchon* (Sofistik Deliller, Safsata) olmak üzere altı kitap içerdiğini biliyoruz. Ancak Yeni Platoncu Ammonius Saccas ve Süryani düşünüler, bunlara Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika*'sını da dahil etmişler; böylece sayı sekize çıkmıştır. Burada, bu yüzden ilk sekiz kitapla, *Mantık* eserlerinin kastedildiği açıktır. Daha sonra, özellikle İslam dünyasında, bu yapıtlara, Porphyrius'nin *İsagoge* adlı yapıtı da dahil edilmiş, böylece sayı dokuza çıkmıştır. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜ Basımevi, Ankara 1986, s.6.

82) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.58-59.

83) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", ss.58-59.

bedende hapsolup olmadığının, ölü bedeni nasıl canlandırdığının, bedenin ölümüyle birlikte yok olup olmayacağının vb. öğrenilebileceğini söyler. İnsanın, nefsle ilgili bu şeyleri öğrendiğinde, yaratıcısını bileceği ve onun yolunda yürüyeceği ileri sürülür. Nefsin ve Tanrı'nın bilgisinin en yüce bilgi olduğu söylenir.(84) Ardından Aristoteles şöyle konuştururulur:

> İşte size gerçeğin yolunu gösterdim ve hakikatten ayrılmadım; çünkü öğreten ve bilgi veren kişiler yalan söylememeli ve kelimeleri yalanlamamalılar. Felsefe ile nefsini besleyen ve bedeninin arzularını sınırlayan her insan, ölüm gelip nefs bedenden ayrıldığında, nefsin yükseleceğini bilir; eğer ölümden korkar yahut raharsız olursa, bu onun felsefe bilgisinin yetkin olmadığının işareti olacaktır. Felsefe biliminin amacına ulaşamadıkları için bunu duyan (cahil) insanlar onu küçümseyecektir. Fakat bilgeliğin yolundan giden bir insan nefsini terbiye edecek, doğasını sınırlayacak, yaratıcısına güvenecek, kötülüğü kovacak, iyiyi seçecek ve ölümden korkmayacaktır. İşte bu kişi bilge insan olarak adlandırılır. Nefsin bedenden ayrılması anlamına gelen ölümden rahatsızlık duyan kişi, gerçekte bilimin yolunu bilmeyen kişidir.(85)

Aristoteles, felsefenin, sadece ölüm korkusunu yenmek için değil, bilimden anlamayan cahil insanlara bir şeyler öğretmek için de gerekli olduğu söyler. Çünkü cahil insanlar, tıpkı çocuklar gibi, ne Tanrı'yı ne de iyi ve kötüyü bilirler. Ancak birisi onlara iyi yaşam hakkında bir şey sunarsa onu kabul ederler. Fakat biri onlara doğru olmayan bir şey öğretirse, bunu da kabul edip yoldan saparlar.(86) Çocuklara benzeyen bu insanlarlarla kendi aklıyla doğru yoldan giden insanlar arasında büyük bir fark vardır. Çünkü ilk gruptakiler, başkalarının öğütleriyle doğru yolda olsalarda da, diğer insanlar tarafından güdülen hayvanlardan farksızdırlar. Bunlar kendileri için nasıl düşünmeleri gerektiğini bilmezler.(87) Algısı ve anlayışı yetkin ikinci tür bir insan daha vardır. Bunlar kendi akıllarıyla her şeyi kavrarlar. Ne var ki, bunlar da kendi aralarında ikiye ayırlırlar:

---

84) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.58.
85) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.58.
86) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.58.
87) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.58.

İlk gruptakiler, bir neslin gidip diğerinin geldiğini, dünyanın ezeli ebedi olduğunu düşünürler; ne bir yaratıcının ne de bir evrensel yöneticinin olduğuna inanırlar. Onlara göre, Güneş'in altında yeni hiçbir şey bulunmadığı gibi, evrenin de bir başlangıcı ve sonu yoktur. İşte bunlar, kendi akıllarıyla Tanrı'yı redderler.[88] İkinci grup ise, doğası gereği ruhun bedenle birlikte eşzamanlı olarak yahut bedenden yaratıldığına ve beden varoldukça onun varolmaya devam ettiğine inanırlar. Bu insanlar bunun kanıtı olarak, anlayış yeteneği eksik olduğu için bilimi anlamayan bir çocuk örneği verirler. Bu çocuk küçük olduğu için, bedeni yumuşaktır ve nemlidir ve henüz kavrayış gücüne ulaşamamıştır. Onlara göre, eğer nefsin, bedenden ayrı bir varlığı olduğu doğruysa, o zaman niçin beden, nefsi, bilimleri anlamaktan alıkoyuyor? Yine beden hasta olduğunda, niçin nefs zayıflıyor ve aptallaşıyor? Niçin bedenin sağlıksızlığı yüzünden insan, farklı düşünüp konuşuyor ve kavrayışı azalıyor? Bu insanlar, Tanrı'nın büyük bilimini ve bedendeki ve her bir uzvundaki tanrısal eylemleri, bedenin özünü ve sinir sistemlerini araştırıp anlamaya çalışırlar. Aristoteles, işte tüm bu konuları *Nefs Üstüne* adlı yapıtında açıkladığını; imkânsızlıkları göstediğini ve nefsin ölümsüzlüğü konusunda yanlış yolda olanların görüşlerini bilimsel yöntemle çürüttüğünü söyler.[89]

Aristoteles'in yanında duran öğrenciler, ona,"Efendimiz insanoğlunun bilmesi ve anlaması gereken doğru bilimi bize öğretiniz; ancak biz bu konuda derinleşmek istiyoruz, bu konuda nasıl derinleşiriz?" diye sorarlar. Aristoteles, bu dünyada insana mutluluk veren hiçbir bilginin, yetkinlik ve doğruluk bakımından nefsi aydınlatan felsefe gibi olmadığını söyler. Çünkü felsefe, insanın varoluşunun temelidir. İnsan ancak felsefe yoluyla öteki dünyanın iyiliğini algılayabilir ve ancak bunu öğrenen kişi her iki dünyada mutluluğa ulaşabilir.[90] Aristoteles, ardından *Metafizik* adında başka bir kitap daha yazdığını, bu kitapta açıkça, Ay-üstü dünya ile Ay-altı dünyanın farkını gösterdiğini; Ay-üstü dünyadaki şeylerin farklı doğadan yapıldıklarını açıkladığını söyler. İşte akıllı nefs bedene bu Ay-üstü dünyadan gelmiştir. Bu akıllı nefs, Ay-altı öğelerden oluşmamıştır;

88) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.59.
89) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)",s.59.
90) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.59.

tersine yalındır, temizdir ve saftır. Bu dünyanın kötü şeyleriyle yozlaşmayan her nefs tanrısaldır ve yaratıcısını bilir. İşte bu akıllı nefs, ölüm sayesinde, büyük bir mutlulukla asli yurduna dönecektir. Bu nefs, asli yurdundan, yani yukarıdan, kendi kaynağına dönecek ne bir erdemi ne de bir gücü olan günahkâr nefslere acıyarak bakacaktır. Günahkâr nefsler, asli yurtlarına dönemeyecektir; çünkü dünyevi-tensel hazzın utanç verici eylemleri onların yücelişini engelleyecektir.(91) Aristoteles sözlerini bitirdiğinde, elleri titremeye başlar, kokusuyla mevcut hayati güçlerini ayakta tutan elma, elinin güçsüzleşmesiyle yere düşer, yüzü siyahlaşmaya başlar ve son nefesini vererek ölür.(92)

Bu özetten de açıkça anlaşılacağı üzere, kitapta Aristoteles, Sokrates ve Platon gibi konuşturulmuştur. Erdemin bilgi oluşu; nefsin özünün bilgiden ibaret oluşu; bedenin hakiki bilginin edinilmesine perde oluşturduğu; kendini ve Tanrı'yı bilen ve felsefe yapan kişinin ölüm korkusunu yenebileceği ve ölümsüzlüğe ulaşacağı konuları büyük ölçüde Platon'un diyaloglarından derlenmiştir. Böylelikle, nefsi, gizil olarak hayata sahip olan doğal bir cismin entelekheia'sı(93) ya da doğal olarak organize olmuş cismin ilk yetkinliği(94) olarak tanımlayan ve nefsin bedenden ayrılmaz olduğunu ima ederek onun ölümsüzlüğü konusunda olumsuz bir tutuma sahip olan Aristoteles'in görüşleri Platon'a yaklaştırılmıştır. Sanki Aristoteles en azından bilge insanların nefsinin ölümsüzlüğünü savunan bir filozofa dönüştürülmüştür. Aristoteles'in nefsin ölümsüzlüğüne inandığı düşüncesi sadece bu yapıtta değil, İslam dünyasında bilinen ve İslam filozoflarını etkilemiş olan Kusta b. Luka'nın *el-Fark Beyn en-Nefs ve'r-Ruh* (Nefs ve Ruh Arasındaki Fark) adlı yapıtında da gündeme getirilir.(95) *Kitâb et-Tuffâha* aracılığıyla Aristoteles, sadece ruhun ölümsüzlüğüne inanan birisi olarak değil, aynı zamanda göksel nesneleri Tanrı saymayı yadsıyan, putlara tap-

---

91) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.60.

92) "The Apple Or Aristotle's Death (De Pomo Sive De Morte Aristotilis)", s.60.

93) Aristotle, *Peri Psyches (Aristotle's Psychology)*, Trs.: Edwin Wallace, M. A, Cabridge Universty Press, 1882, 412 b 5.

94) Aristotle, , *Peri Psyches (Aristotle's Psychology)*, 423 a 4.

95) Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", Çeviren: İbrahim H. Üçer, *MÜİF Dergisi*, 36 (2009/1), ss.195-208.

mayı reddeden Nuh ve İbrahim peygamber gibi Tanrı'nın tekliğine inanan birisi olarak da sunulmuş olmaktadır. Bu yapıt aracılığıyla Aristoteles, adeta, tektanrılı dinler halkasına dahil edilmiş; yine Nuh ve İbrahim gibi dini önderler, felsefi literatürün bir parçası haline getirilmiştir. Burada savunulan nefs ve nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki bilgiler ile ölüm korkusunun nasıl yenileceğine ve felsefenin bu konudaki işlevine ilişkin söylemlerin, İslam felsefesinde köklü izdüşümlerinin bulunduğunu belirtmek gerekir.

1.b. Teoloji Kitabı (Kitâb Esûlûcyâ/Theologia) ve İçeriği:

Aristoteles'inmiş gibi gösterilen metafizik içerikli yapıtlardan bir diğeri, *Kitâb Esûlûcyâ* (*Theologia*)'dır.[96] Yapıt, *Aristoteles Teolojisi* diye meşhur olmuştur.[97] İslam kaynaklarında, bu yapıtın, *Savluğya*, *er-Rubûbîye*, *Kitâb el-Kavl ale'r-Rubûbîye*, *Esûlûcyâ Aristûtâlîs* gibi adlarla anıldığı görülür.[98] Latin dünyasında, oldukça geç bir tarihte, 1518 yılından itibaren *Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia Sive Mistica Phylosophia Secundum Aegyptios* adıyla dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır.[99] Metin giriş hariç on bölümden oluşur; bölüm olarak Süryanice kökenli "mimar"[100] sözcüğü kullanılır.[101] Süryani Hıristiyan olan Abd el-Mesîh İbn Abdullah İbn Naima el-Hımsî tarafından Arapçaya çevrilen yapıtın başında şöyle denilmektedir:

> Bu, Yunanca adı Teoloji (Esûlûcya) yani Tanrısallık Üzerine (Rubûbiye) bir tartışma olan filozof Aristoteles'in yapıtının birinci bölümü(nün) Surlu Porphyrus (tarafından yapılmış) şerhidir. Arapçaya Abd el-Mesîh İbn Abdullah İbn Naima

---

96) Metnin ilk neşri, *Kitâb Esûlûcya Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye*, Tahk.: F. Dieterici, Leipzig 1882'dir. Bir diğer neşri ise, *Esûlûcyâ*, Neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Eflûtîn Indel'l-Arab* içinde, Kahire 1955'dir.

97) Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss.83-85.

98) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.288.

99) Abdurrahman Bedevi, *Esûlûcyâ Eflûtin Inde'l-Arab*, Kahire 1955, ss.38-42.

100) Peter S. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London Duckworth 2002, s.14.

101) *Esûlûcyâ*, Neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Eflûtîn Indel'l-Arab* içinde, Kahire 1955, ss.3-164.

el-Hımsî tarafından çevrilmiş ve (bu çeviri) Ahmet İbn el-Mu’tasım Bi’llah için Ebû Yusûf Yakûb İbn İshak el-Kindî tarafından düzeltilmiştir.[102]

Ünlü filozof İbn Sînâ’nın *Kitâb Esûlûcyâ*’ya bir şerh yazdığı biliniyor.[103] Yapıtın niçin ve hangi kanalla Aristoteles’e atfedildiği ise bilinmiyor. Yapıtın, Arapçaya, doğrudan Yunancadan mı yoksa Süryaniceden mi çevrildiği tartışmalıdır. Kimi araştırmacılar, İbn Naima el-Hımsî Süryani bir Hırıstiyan olduğu için, Süryaniceden çevrildiğini düşünürken, kimileri doğrudan Yunancadan çevrildiğini savunur.[104] Kitabın gerçek yazarının kimliği hakkında da kesin bir bilgimiz yoktur. Ancak Montgomery Watt ve Mahmut Kaya gibi araştırmacılar yapıtın Yeni Platoncu felsefenin ünlü simalarından olan ve Plotinus’un düşünceleri üzerinde hayli tasarrufta bulunduğu bilinen Proklus olduğunu ileri sürmektedir.[105] İslamın klasik çağında ünlü İslam düşünürü İbn el-Nedim’in de, Proklus’un kitapları arasında *Kitâb Esûlûcyâ*, öteki adıyla *el-Rubûbîye* isimli bir eserinden söz ettiği görülmektedir.[106] Ancak genel kanı, yapıtın Plotinus’un *Enneadlar*’ının *IV.-V.* ve *VI.* kitaplarından derleme olduğu şeklindedir.[107]

Yapıtın giriş bölümü, yazarının Aristoteles olduğu izlenimini vermek için, Aristotelesçi bir temayla oluşturulmuştur; burada, felsefi araştırma ve incelemenin amacının hakikati idrak etmek ve doğru eylemde bulunmak olduğu ileri sürülür. Hakikati bilmenin

---

102) *Esûlûcyâ*, s.3.

103) İbn Sînâ, “Kitâb Esûlûcyâ”, *Aristû Inde el-Arab* içinde, Neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987, ss.119-239.

104) F.W. Zimmerman, *The Origins of the So-Called Theology of Aristotle*, in Kraye et al. (1986), ss.110-240.

105) Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.288.

106) İbn Nedim, *Fihrist*, s.313.

107) Peter S. Adamson, İslam dünyasında Plotinus’cu üç metinden söz eder: İlki, *Aristotes’in Teolojisi* (*Esûlûcyâ*) diye bilinen uzun metin; ikincisi, Fârâbi’ye atfedilmiş *Riâle fî el-İlm el-İlahi* (Tanrısal Bilgi Konusunda Risale), üçüncüsü ise, el-Şeyh el-Yûnânî’ye nisbet edilen *Nusûs Müteferrika li’Eflûtîn (Plotnus’tan Çeşitli Parçalar)* adlı metindir. Bkz. Peter S. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, s.11. Abdurrahman Bedevi, bu metinlere, *Müntehab Sıvân el-Hikme ile Kitâb fî İlm mâ ba’d et-Tabia* adlı yapıtlardan bazı parçaları da ekler. Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Esûlûcyâ Eflûtin Inde’l-Arab*, ss.4-240.

ve doğru eylemin ise, ancak tüm yetkin öznelerin ezeli tabii bir arzu (şevk) ve yüksek bir amaç nedeniyle eylemde bulunduklarını bilmekle mümkün olduğu belirtilir.(108) Her şeyin kendisine arzu (şevk) duyduğu asli gaye yani Tanrı bilinmiyor ise, hem felsefi araştırmanın hem de eylemlerin geçersiz olduğu söylenir.(109) Ardından, erdemli filozoflar tarafından kabul edildiği söylenen öncesiz âlemin dört nedeninden söz edilir. Bunlar, sırasıyla, madde (heyulâ), suret (es-sûret), etkin neden (el-illet el-fâ'ile) ve gaye (et-tamâm) olarak sıralanır.(110) Bu nedenler ve ilinekleri üzerinde akıl yürütmenin, zorunlu olduğu; yine şeylerin ikelerini ve nedenlerini öğrenmenin, hangi nedenin öncelikli, hangi nedenlerin eşit olduğunu bilmenin değerli olduğu söylenir.(111) Bu nedenlerle ilgili açıklamanın Metafizik adlı yapıtta sunulduğu ve bu nedenlerin, hiyerarşik olarak ilahi, aklî, nefsî ve tabiî biçiminde sıralandığı belirtilir.(112) Yine anılan yapıtta, asli gayenin ve ona ulaştıran araçların açıklandığı ileri sürülür. Bu gayeye, matematik, ardından tabii bilimleri araştırmak ve bilimlerin ilkelerini elde etmekle ulaşılabileceğinin altı çizilir.(113) Ardından *Kitâb Esûlûcyâ*'nın amacı ve içeriği hakkında şöyle denilir:

> Bu kitaptaki amacımız, teolojideki (er-rubûbiyye) İlk (Tanrı) hakkında konuşmak, bu konudaki kuşkuları gidermek; onun ilk neden olduğunu; ayrımlaşmamış sürenin (dehr) ve zamanın onun altında bulunduğunu; onun nedenler nedeni olduğunu; yaratışının yoktan yaratma türünden olduğunu; ışığın gücünün ondan akla aktığını; ondan akıl aracılığıyla tümel göksel nefse (en-nefs el-külliyye el-felekiyye); akıldan nefs aracılığıyla tabiata; nefsten tabiat vasıtasıyla oluşan ve bozulan şeylere ulaştığını; bu fiilin ondan hareket olmaksızın sadır olduğunu; tüm şeylerdeki hareketin, ondan ve onun nedeniyle ortaya çıktığını; şeylerin hareketinin (Tanrı'ya yönelik) arzudan (şevk) ve eğilimden (en-nüzu') kaynaklandığını açıklamaktır. Ardından, akli âlem (el-âlem el-aklî), sınıfları, şerefi ve güzelliği;

108) *Esûlûcyâ*, s.4.
109) *Esûlûcyâ*, s.4.
110) *Esûlûcyâ*, s.4.
111) *Esûlûcyâ*, ss.4-5.
112) *Esûlûcyâ*, s.5.
113) *Esûlûcyâ*, ss.5-6.

> akli âlemdeki ilahi suretler, şeylerin akıldaki suretlerle nasıl süslendiği ve güzelleştirildiği, duyusal şeylerin (el-eşyâ' el-hıssiyye) ilahi suretlere nasıl benzediği (…) anlatılmaktadır. Sonra, tümel göksel nefs ve sınıfları, akıldan gücün ona nasıl aktığı ve nasıl akla benzemeye çalıştığı; yıldızlar ve süsleri (…); ay altı dünyada etkin olan tabiat ile ona göksel kuvvetin nasıl etki ettiği; göksel etkiyi kabul etmek ve eserlerini duyusal şeylerde göstermekle onlara nasıl benzemeye çalıştığı (…) ele alınmaktadır. Yine, akılsal nefslerin asli âlemlerinden cismani âleme nasıl düştükleri (hubût), düşüşten sonra nasıl yükseldikleri (su'ûd), bu nedenlerle nasıl birlendikleri ortaya konulmaktadır. Ve nihayet yüksek tanrısal nefs için gerekli olan akli erdemler, kaçınmaları gereken bedensel şehvetler; hayvansal nefslerin, bitkisel nefslerin, yerin nefsinin ve ateşin vb. halleri ele alınmaktadır.(114)

Yapıt Aristoteles'e atfedilmiş olsa da, yüce ve tanrısal (eş-şerîf el-ilâhî) olarak nitelenen Platon'un, "Timaios" ve "Phaidon" gibi diyaloglarından sık sık aktarmalar yapılır.(115) Yapıtta sunulan görüşler için, Platon dışında Herakleitos, Empedokles, Pythagoras gibi yazarlardan yer yer destek aranır.(116) Bu destek arayışlarından da anlaşılacağı gibi, *Kitâb Esûlûcyâ*'nın yazarı, eklektik bir yaklaşım benimsemiştir ve güçlü Platoncu eğilimler taşımaktadır.(117) Yapıt öz olarak, varlığın, akıl ve nefs aracılığıyla, Bir'den, ilk nedenden, nedenler nedeninden nasıl sudûr ettiğini açıklamaya çalışır. Bu açıklama sayesinde yapıtta, üç şey temellendirilmeye çalışılır: İlki, hiyerarşik ve nedensel bir düzenekle kozmosun nasıl oluştuğu; ikincisi, bu oluş aracılığıyla nefsin ulvi/akli/ilahi âlemden süflî/duyusal/maddi âleme neden düşüştüğü; üçüncüsü ise, nesfin düştüğü süfli âlemden tanrısal âleme nasıl geri yükseleceği.(118) Bu haliyle yapıtın, Plotinus'un *IV*, *V* ve *VI. Enneadlar*'ının temel düşüncelerini yansıttığı açıktır. Ne var ki, *Esûlûcyâ*'da bu bölümlerin düzenlenişi kısmen değiştirilmiş ve bazı kısaltmaların yanısıra bazı açıklamalar da ilave edilmiştir.

---

114) *Esûlûcyâ,* ss.6-8.
115) *Esûlûcyâ*, s.23 vd.
116) *Esûlûcyâ*, s.23-24.
117) *Esûlûcyâ*, s.23 vd.
118) *Esûlûcyâ,* ss.3-164.

Yapıtın, evrenin nasıl oluştuğunu açıklamak için Plotinus'un düşüncelerinden derin izler taşıdığı anlaşılan sudûr teorisine yöneldiği görülmektedir. Bilindiği gibi, dilsel açıdan sudûr (çıkış), çıkmak, fışkırmak, meydana gelmek, vuku bulmak, türemek anlamlarına gelir. Felsefi literatürde ise, bütün türemiş veya ikincil şeylerin daha temel ya da ilk olan bir şeyden çıkmaları veya varlığa gelmeleri işlemi veya sürecidir. İslam düşüncesinde daha çok feyz terimiyle karşılanan sudûr, bütün varlıkların bir düzen içinde Bir'den var olmasını, Bir'den kademeli olarak çokluğun meydana gelmesini, Bir'in taşıp yayılmasını ifade eder. İslam literatüründe sudûru ifade etmek için yer yer, feyezân, inbi'as, inbisak terimleri de kullanılmaktadır. Batıda ise, "emanation" sözcüğüyle karşılanır.(119) Plotinus'un sudûr kuramında varlığın temelini, varlığın da ötesinde olan mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar Bir'den zorunlu olarak sudûr ederler.(120) Plotinus kozmolojisinde Bir'den sonra sudûrun asli unsurları tümel Akıl, tümel Ruh ve maddeden oluşur. *Kitâb Esûlûcyâ*'da sudûr (feyz), Tanrı ile aynı sayılan Bir'den çokluğun, bir başka deyişle öteki varlıkların nasıl çıktığını hiyerarşik bir dizge içerisinde açıklanmasına işlevseldir. Sözünü ettiğimiz üç uknum; Bir, Akıl ve Nefs'tir.(121) *Esûlûcyâ*'da, sudûr sürecinin nasıl işlendiğini yakından görmek için, söz konusu üç uknumun işlevlerini bir parça açmak gerekmektedir.

Bir, ya da diğer bir deyişle Tanrı, kozmik oluşun temelidir. *Esûlûcyâ*'nın yazarı, Bir'i ya da Tanrı'yı tanımlamaya yöneldiğinde, ikili bir yaklaşım benimser; bir yanda pozitif söylem, diğer yanda ise negatif söylem söz konusudur. Pozitif söylem benimsendiğinde, bir, salt bir (el-vâhid el-mahz)(122) ya da gerçek bir (el-vâhid el-hakk)(123) diye de nitelenen Tanrı'nın, ilk neden (el-illet

---

119) Richard E. Higginson, "Emanation", *Dictionary of Theology*, U.S.A., 1988, s.181; Richard H. Popkin, "Metafiziğin Kısa Tarihi", Çev. ve Der.: Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş* içinde, İstanbul 2001, s.138.

120) Plotinus, *The Enneads*, İnglizce'ye Çeviren: Stephen MacKenna, Penguin Book Ltd. Şti, London 1991, V.II.(2), s.361 vd; Plotinus, *Enneadlar*, Çeviren: Zeki Özcan, Bursa 1996, V, II (2), s.39; Bowe, G.S., *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003, s.33.

121) *Esûlûcyâ*, ss.3-164.

122) *Esûlûcyâ*, ss.134-135.

123) *Esûlûcyâ*, s.135.

el-ûlâ)[124], yetkin neden (illet tâmme)[125], nedenler nedeni (illet el-ilel)[126], varlıkların nedeni (illet el-enniyât)[127], hakiki neden (illet hakk)[128], ilk özne (el-fâil el-evvel)[129], salt iyi (el-hayr el-mahz)[130], hakiki iyi (hayr hakk)[131], ilk ışık (en-nûr el-evvel)[132], hakiki ışık (nûr hakk)[133], ışıklar ışığı (nûr el-envâr)[134] ilk yaratıcı (el-mübdi' el-evvel; el-bârî el-evvel)[135]; evrenin düzenleyicisi (müdebbir)[136] ve her şeyin başlatıcısı olarak tanımlandığı görülür. Negatif söylem benimsediğinde ise, onun, zaman ve mekân üstü olduğu; hiçbir şeye benzemediği özenle vurgulanır. Çünkü ayrımlaşmamış ezeli süre (dehr), birimleri olan zaman ve diğer varlıklar onun altında yer alır; onun aracılığıyla varlığa gelir.[137] Onun altında olan hiçbir şey ona benzemez; çünkü sonuç, nedeni gibi olamaz. Bir'in hiçbir şeye benzemediği şöyle ifade edilir:

> Salt bir, tüm şeylerin nedenidir; fakat şeyler gibi değildir; aksine şeylerin temelidir.(…) O, şeylerden bir şey değildir, çünkü tüm şeyler ondan ve onun aracılığıyla sudûr etmiştir (inbecese); şeylerin varlığı ve sürekliliği ondan kaynaklanır, her şey ona döner. (…) Diyorum ki, gerçek Bir, tamamın (tamâm) ve yetkinliğin (kemâl) üstündedir. (…) Salt Bir'in yetkinliğin ve tamamın üzerinde olduğunun kanıtı, onun hiçbir şeye muhtaç olmaması, hiçbir şey istememesidir.[138]

Tüm varlıkların temeli olan ve tüm yetkinliklerin ve tamamın üstünde olan salt bir, hareketsizdir (sükûn); tüm varlıklar, yetkin-

---

124) *Esûlûcyâ*, s.6, 130, 134.
125) *Esûlûcyâ*, s.68.
126) *Esûlûcyâ*, s.6.
127) *Esûlûcyâ*, s.26.
128) *Esûlûcyâ*, s.85.
129) *Esûlûcyâ*, s.68.
130) *Esûlûcyâ*, s.26.
131) *Esûlûcyâ*, s.85.
132) *Esûlûcyâ*, s.62.
133) *Esûlûcyâ*, s.85.
134) *Esûlûcyâ*, s.118.
135) *Esûlûcyâ*, s.26, 94.
136) *Esûlûcyâ*, s.120, 136.
137) *Esûlûcyâ*, s.130.
138) *Esûlûcyâ*, s.134.

liğinin şiddeti nedeniyle ondan sudûr etmiştir.(139) Onun tüm fiilleri sağlam ve yetkindir ve onun ötesinde başka hiçbir neden bulunmamaktadır.(140)

Plotinus'ta olduğu gibi Bir'den ya da Tanrı'dan doğrudan ve aracısız olarak tek bir şey çıkar, o da kozmik akıldır.(141) Bu çıkış zorunlu bir çıkıştır, tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi, ışınların Güneş'ten çıkmasına, insanın kendi gölgesine önceliğine benzer; aralarında zamanda bir öncelik ya da sonralık yoktur.(142) Akıl tam ve yetkin olarak bir defada zamansız (bilâ zaman) bir biçimde var edilmiştir.(143) İlk ve aracısız yaratılan akıl, Tanrı'dan sadır olan hayatı ve tüm iyilikleri kabul eder. O, aynı zamanda hem üstündekini hem de altındakileri bilir. Ancak *Esûlûcyâ* yazarı, aklın üstündeki ve altındakileri bilmesi arasındaki farka özel bir vurgu yapar. Aklın üstündeki, kendisinin de nedeni olan Bir'dir; onun bilgisi en şerefli bilgidir. Fakat Bir, hiçbir şey tarafından tam olarak kuşatılamaz, dolayısıyla aklın ona ilişkin bilgisi eksiktir, yetkin değildir; bu yüzden aklın Bir'e yönelik bilgisi bir tür bilgisizlik (cehalet) olarak nitelenebilir. Eğer aklın nedenini tam olarak bildiği kabul edilirse, o zaman aklın Bir'in nedeni olduğu varsayılmış olur ki bu saçmadır. Çünkü ancak neden olan, sonucunu tam ve yetkin bir biçimde bilebilir.(144) Aklın altındakileri bilmesine gelince, burada bir bilgisizlik (cehalet) söz konusudur; ancak bu Bir'i bilmedeki gibi bir bilgisizlik (cehalet) değildir. Bu bilgisizlik (cehalet), akılın altındaki şeyleri bilmeye ihtiyaç duymaması anlamındadır. Neden ihtiyaç duysun ki, altındaki şeyler ondadır ve ondan sadır olmuştur. Bu bakımdan aklın bilgisizliği (cehalet), bilginin yokluğu anlamına gelmez. Eğer her şey onda ise, onları bilmeye ihtiyacının olduğunu söylemek cehalettir.(145) Her şey bir fiil akıldadır; bu yüzden akıl, özünü düşündüğünde, her şeyi akletmiş; özünü gördüğünde her şeyi görmüş olur. Bilmesi için özünün dışında bir şeye gereksinimi

---

139) *Esûlûcyâ*, s.135.

140) *Esûlûcyâ*, s.68.

141) *Esûlûcyâ*, s.27, 134.

142) *Esûlûcyâ*, s.27 vd.

143) *Esûlûcyâ*, s.70.

144) *Esûlûcyâ*, s.38.

145) *Esûlûcyâ*, s.38.

yoktur. Bu nedensiz değildir; akıl, altındakilerin nedenidir ve neden, sonuçlarını bilir.(146)

Nefs, akıl aracılığıyla sudûr etmiştir; çünkü o, aklın düşünme faaliyetinin bir sonucudur. Onun sudûru da tıpkı akıl gibi zaman dışıdır.(147) Akıl, kendi varlık nedenini düşünür ve varlık nedeni olan Bir'in güzellik ve ihtişamıyla dolar; yaratıcı bir güç ve kudret kazanarak nefsi meydana getirir. Akıl aracılığıyla meydana gelen nefs akıldaki tüm iyilikleri gücü ölçüsünde kabul eder.(148) Bu bakımdan nefs, aklın bir faaliyetine benzetilir. Akıl ateşe, nefs ise ateşten bir başka şey üzerine iletilen ısıya benzer.(149) Nefs akıl aracılığıyla Bir tarafından var edildiği için tözü ilahidir. Bu nedenle nefs cisim değildir; bir mekânda değildir, ölümsüzdür, oluş ve bozuluşa uğramaz, parçalara ayrılmaz, kendisi hareket etmez ama cisimlerdeki hareketin nedenidir.(150) Bu ilahi töz, akılsal âlemde, her şeyi zaman dışı olarak düşünür. Tanrısal/ulvi ve aşağı/süfli âlemdeki her şey nefsin huzurundadır; akli âlemde kaldığı sürece onların bilgisine sahiptir.(151) İşte oluş ve bozuluş evreninde etkin olan tabiat bu nefs aracılığıyla var edilmiştir.(152)

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi *Esûlûcyâ* yazarına göre, kozmik sudûrun biri aracısız, diğeri aracılı olmak üzere ikili bir boyutunun bulunduğunu söylemek gerekir.(153) Tanrı aracısız olarak sadece aklı yaratmakta, diğer şeyler aracılar vasıtasıyla var edilmektedir. Bu açıkçası, evrende hiyerarşik bir nedenler zinciri kabul etmek, nedenleri uzak ve yakın neden ya da birinci ve ikinci neden şeklinde ayırmak demektir. Bu aracılı ve aracısız sudûr süreci hiyerarşik bir biçimde tümel olarak şöyle ifade edilir:

> Bir'den aracısız olarak kozmik ya da tümel akıl; tümel akıl aracılığıyla evrensel ya da göksel nefs; yine akıldan nefs aracılığıyla tabiat/doğa ve son olarak nefsten tabiat/doğa aracılığıyla oluşan

146) *Esûlûcyâ*, ss.30-33.
147) *Esûlûcyâ*, s.30.
148) *Esûlûcyâ*, s.48.
149) *Esûlûcyâ*, s.109.
150) *Esûlûcyâ*, s.18 vd., 38 vd., 43 vd.
151) *Esûlûcyâ*, s.30.
152) *Esûlûcyâ*, s.27.
153) *Esûlûcyâ*, s.51.

> ve bozulan varlıklar sudûr eder. Bu fiil ondan hareketsiz olarak çıkar, tüm şeylerin hareketi ondan ve onun nedeniyledir.[154]

Esûlûcyâ yazarı, nefsle birlikte, tanrısal ya da akli âlemi bitirir, tabii âleme ya da cisimlerler âlemine yönelir. Tabii âlemdeki her şey, Aristoteles'te olduğu gibi, akli âlemin aksine madde-suret ikiliğinden meydana gelmiştir; yine akli âlemin aksine oluş ve bozuluşun egemen olduğu bir âlemdir. Bu aşağı âlemdeki her şey, akıl ve akılsal âlem aracılığıyla varlığa gelir.[155]

Yazar, söz konusu kozmik sudûr süreciyle âlemi ikiye de ayırılmış olur. İlki, oluş ve bozuluşun olmadığı ulvi/melekutî/tanrısal âlem; ikincisi ise, oluş ve bozuluşun olduğu süfli/aşağı ya da duyular âlemidir.[156] Nefs, akli âlemin sonu, cismani âlemin başında bulunur. Bu nefs, hem göksel cisimlere hem de yersel cisimlere hayat verir. Bu açıdan gökyüzündeki yıldızlar ve gezegenler de canlıdır. İlk âlem, Platon'da olduğu gibi epistemik olarak aklın, ikincisi ise duyuların konusudur. Bu iki âlem, birbirinden bağımsız değildir; biri diğerine bağlıdır. Şöyle denilir:

> Diyoruz ki, duyular âlemi ve akıl âlemi biri diğerine bağlı iki konudur. Çünkü akli âlem, duyular âleminin var edicisidir; akli âlem, duyular âleme iyilikleri akıtır; duyular âlemi, akli âlemden gelen şeyleri gücü nisbetinde kabul eder.[157]

Esûlûcyâ yazarı bu iki âlemi, bir bütün olarak gördüğü, her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu düşündüğü için için yer yer, bu iki âlemi, tek bir canlı varlığa ya da hayvana benzetir.[158] Ancak buna rağmen, yani iki âlem bir ve bütün olmasına rağmen, akli âlemin, duyular âlemi karşısında yüceliğini ve üstünlüğünü özenle vurgular. İki âlemi karşılaştırırken sanatçının işlemeye çalıştığı iki taş örneği verir. Buna göre, ilk taş, sanatsal etkiyi tam olarak kabul etmez, onun üzerine suretleri nakşetmek güçtür; ancak diğer taş, sanatsal etkinliği yetkin bir biçimde kabul eder; bu yüzden onun üzerine insan, yıldızlar ve benzerinin suretleri kolayca nakşedilebilir. Kuş-

---

154) *Esûlûcyâ*, s.6.
155) *Esûlûcyâ*, s.134.
156) *Esûlûcyâ*, s.56 vd.
157) *Esûlûcyâ*, s.56.
158) *Esûlûcyâ*, s.72.

kusuz bu taşlardan değerli olanı, suretleri en iyi şekilde kabul edenidir. Şu halde, akli âlem, duyular âlemine göre, Tanrı'dan gelen suretleri ve iyilikleri kabul bakımından daha yetkindir.(159) Bu akli âlem, Tanrı ile duyular âlemi arasında aracıdır; duyulur dünyaya her şey oradan akar. Yazar, akli âlemi ele alırken, nefse sahip oldukları için canlı olarak gördüğü yıldızlara özel bir önem atfeder, onların yeryüzündeki oluş ve bozuluştaki etkinliklerine de atıf yapar.(160) Yazar bununla da kalmaz, akli âlemin, aynı zamanda duyular âleminin prototiplerini ve idealarını içerdiğini vurgular. Tıpkı Platon'da olduğu gibi, oluşan bozulan dünyadaki her varlığın ulvi/akli/tanrısal âlemde oluşup bozulmayan ruhani bir sureti, bir ideası bulunmaktadır. Yazar yer yer bunu, aşağı âlemdeki şeylerin akli âlemin bir misali ve bir heykeli (sanem) olduğunu söyleyerek ifade eder.(161) Duyulur dünyadaki her varlık gücü ve yeteneği nisbetinde ideasından, suretinden pay alır. Akılsal dünyadaki bu suretler ruhanidir; yetkindir, oluşup bozulmazlar.(162) Bu anlayışı uyarınca *Esûlûcyâ* yazarı, insanı ele aldığında da akli ve duyulur insan olarak ikiye ayırmaktadır.(163)

> Diyoruz ki, duyulur insan (el-insân el-hıssiyye), akli insanın heykelidir (sanem). Akli insan (el-insan el-aklî), ruhanidir; tüm organları ruhanidir. Gözün yeri, elin yerinden farklı olmadığı gibi, diğer organlarının yeri de farklı değildir. Çünkü hepsi tek bir konumdadır.(164)

Duyulur dünyadaki, her şey, akli âlemdeki ideasının bir kopyası, bir yansıması olduğu için, akli suretler onlara içkindir; bu suretler şeylerin içinde, özündedir; dış görünüşlerinde değildir. Bu yüzden ideaların yansımalarına işaret eden güzellik ve iyilik de nesnelerin dışında, dış görünüşlerinde değil, içlerindedir. Aynı durum insan için de geçerlidir; insanın güzelliği de bedeninde değil, özünü teşkil eden nefsindedir.(165)

---

159) *Esûlûcyâ*, ss.56-57.
160) *Esûlûcyâ*, ss.74-83.
161) Esûlûcyâ, s.93.
162) *Esûlûcyâ*, s.62 vd.
163) *Esûlûcyâ*, ss.69, 142-158.
164) *Esûlûcyâ*, s.69.
165) *Esûlûcyâ*, s.60 vd.

Yazar, bir bütün olarak varlığın Bir'den sudûrunu ve akılsal ve duyusal âlem arasındaki farkları ortaya koyarken, aslında, bunu yapıtın bir diğer temel konusu olan nefsin düşüşü ve yükselişini ortaya koymak ve temellendirmek için yapar. Göstermek istediği şey, akılsal âlemin nefsle son bulduğu, buradan itibaren oluşan ve bozulan cisimler dünyasının geldiği ve nefsin, bu oluş ve bozuluş dünyasına neden ve nasıl düştüğüdür.[166] Yazar, bu düşüşü nefsin, akılsallığının eksikliğine, maddeye yönelik arzusuna ve kozmik sudûr sürecinin zorunluluğuna bağlamaya çalışır. Buna göre, akıldan sudûr eden nefsin kaynağı akıl olmakla birlikte, onun akılsallığı eksiktir. Akıl gibi değişmez ve hareketsiz olmakla birlikte, kendisinde arzunun egemen olmasıyla akıldan ayrılır. Onda iki tür arzu bulunur; ilki tümel, ikincisi ise tikeldir. Tümel olan, akla yönelik iken, tikel olan aşağı âleme yöneliktir. Bu tikellere dönük arzu, kendini açığa çıkarma ve fiillerini gösterme arzusudur.[167] O, bu şiddetli arzunun itmesiyle aşağı âleme, duyular âlemine, cisimler âlemine yönelerek çeşitli varlıklarda tecelli eder. Böylece onun aracılığıyla aşağı âlemdeki gelip geçici varlıklar meydana gelmiş olur.[168] Ruhun bu aşağı âlemle ilişkisi geçici bir ilişkidir; aşağı âlemdeki nesnelere suret verme yoluyla bu ilişkiyi sürdürür. Bu suretler ondan birer parçadır. Cansız varlıklardan canlı varlıklara kadar her şeyde bulunur. İşte *Kitâb Esûlûcyâ*'da bu durum, nefsin maddi âleme, cisimler âlemine düşüşü diye nitelenir.[169] Nefsin akli âlemden, cisimler âleme düşüşü tıpkı Plotinus'un dediği gibi, hem isteyerek hem de istemeyerek olmuştur. İsteyerek olmuştur; çünkü nefs, fiilleriyle birlikte olmak istemiştir. İstemeyerek olmuştur; çünkü yaratıcısı tarafından oraya gönderilmiştir. O halde nefsin tek başına kendini açığa çıkarma ve fiillerini gerçekleştirme arzusu, bu âleme inişi ya da düşüşü için yeterli değildir; onun bu âleme yaratıcısı tarafından gönderilmiş olması gerekir.[170]

Esûlûcyâ'nın yazarı, nefsin bu âleme düşüşünü, bedene, bir başka deyişle, maddeye tutsak oluşunu özellikle vurgular. Bu konuda He-

166) *Esûlûcyâ*, s.18 vd.

167) *Esûlûcyâ*, s.19.

168) *Esûlûcyâ*, ss.18-19.

169) *Esûlûcyâ*, s.22 vd., 84 vd.

170) *Esûlûcyâ*, s.25.

rakleitos, Empedokles, Pythagoras ve Platon'dan alıntılar yapar.[171] Sözgelimi, Platon'a göre, "Nefs bedende tutsaktır; beden nefs için bir zindandır"[172]; Empedokles'e göre ise "Beden nefsin pasıdır."[173] Nefsin bu düşüşten, bu zindandan, bu pastan kurtulması için akli kavramlara, yani yukarı âleme yönelerek arınması; maddeden, maddesel ilişkilerden ve bedensel arzulardan temizlenerek soyut-akılsal varlıklar arasında yerini alması gerekir.[174] Bitkilerde ve hayvanlarda da nefs olmasına rağmen, maddeye düşen nefsin yukarı âleme yücelişi, aklıyla üst âleme; duyuları ve diğer hayvani yetileriyle aşağı âleme bağlı olan ve bu yüzden kozmik hiyerarşide tam ortada bulunan insanda gerçekleşir. Çünkü insan bir yandan bedene, diğer yandan akli nefse sahiptir. Nefs, bedenin yöneticisidir. Nefsin bedene düşmesi, bedene girmesi ve onu yönetmesi mekânda olduğu anlamına gelmez. Şöyle denilir:

> Mekânda olan şey, mekân tarafından kuşatılır ve bir şey, mekân tarafından kuşatılıyorsa o cisimseldir. (…) Oysa nefs cisim değildir, yetileri de cisimsel türden değildir. Şu halde nefs mekânda değildir; çünkü mekân, cisim olmayan bir şeyi kuşatamaz. Nefsin yetilerinin bedenin çeşitli organlarıyla ilişkili olduğunu söylememiz, nefsin her bir yetisinin eylemini bedenin bazı organlarını kullanarak icra etmesi anlamındadır. Ancak, bu yetiler, söz konusu organlarda cismin mekânda bulunması gibi bulunmazlar. Bu, nefsin, söz konusu organlara etki ettiği ve onlar aracılığıyla eylemlemini icra ettiği anlamına gelir. (…) Sonuç, nedeni kuşatamaz, aksine neden sonucu kuşatır. Diyoruz ki, nefs, zarfta bulunan bir şey gibi bedende bulunmaz. (…) Eğer beden, zarfın içindeki şeyi kuşattığı gibi nefsi kuşatsaydı, nefs bedene suyun zarfa işlediği gibi azar azar işlerdi. (…) Şu halde, nefsin bedende olmasının, cismin mekânda olması gibi olduğu söylenemez.[175]

Bedeni yöneten insan nefsi, altındaki bikisel ve hayvansal nefsin tüm yetilerini kapsar. Ancak insan nefsinin ayırıcı bir vasfı vardır ki, o da akılsal yanıdır. İşte insanı hayvanlardan ayıran, insanı

---

171) *Esûlûcyâ*, s.24.

172) *Esûlûcyâ*, s.24.

173) *Esûlûcyâ*, s.24.

174) *Esûlûcyâ*, s.26 vd., 84 vd.

175) *Esûlûcyâ*, s.42.

insan yapan bu nefstir. Tanrısal ve ölümsüz olan da budur. İnsan nefsi aşağı âleme yöneldiğinde, yani bedene düştüğünde kaybettiği güçlerini, aklıyla yukarı âleme yönelmek, hayvani isteklerini, yani şehvet ve öfke yetilerini aklıyla denetlemek suretiyle yeniden elde eder. Tabi bunu elde etmesi için felsefeye yönelmesi, tanrısal bilgiyle aydınlanması gerekir. Nefs, bedenin isteklerini bastırıp, bilgiye yönelmek suretiyle giderek geçici mekânından, düştüğü yerden, yani cisimler evreninden kurtulur; gerçek yurdu olan göksel âleme, akıl âlemine geri döner.(176) Ancak insanın yükselebilmesi için yüzünü tanrısal olan akla çevirmesi, süfli âlemin hazlarından, şehvetlerinden uzaklaşması, akıldan kaynaklanan iyilikleri elde etmesi zorunludur.(177) İşte düştüğü yer olan akılsal âlemi arayan insan, diğer insanlar tarafından deli (mecnun) diye çağrılır. Çünkü o, asli vatanına dönme konusunda öyle bir aşk ve arzu duyar ki, maddi olan her şeyden yüz çevirir.(178)

Kitâb Esûlûcyâ'nın yazarı, nefsin bu yüceliş, tanrısal/akılsal âleme yöneliş serüvenini Platon'un kişiliğinde örneklemeye çalışır. Platon, maddi dünyadan ve tensel olandan arınmak suretiyle her şeyin bilgisine doğrudan kavrama yoluyla ulaşan; akıl yürütme ile ilgili bilgi edinme yollarına ihtiyacı olmayan olgun bir insan olarak gösterilir. O, hakikati, akıl yürütme ile değil, doğrudan bir idrak ya da dolaysız sezgiyle kavrar.(179) Fârâbî ve Sühreverdî gibi pek çok filozofun *Esûlûcyâ*'dan aktardığı bir pasajda Platon şöyle konuşturulur:

> Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kaldığımda, adeta cisimsiz bir töz olurum. Benim dışımdaki her şeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de ben olurum. Hayranlığım devam ettiği sürece kendimde bir güzellik, bir sezgi görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve etkin bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin bir biçimde kavrayınca, aklımla bu süfli/aşağılık âlemden tanrısal/ulvî âleme yükselirim; sanki oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatamadığı, kulakların işitmediği bir ışık/nûr yanar. Ben o ışığa bürünürüm, gücümün son sınırına ulaşınca artık onu taşıya-

176) *Esûlûcyâ*, s.121 vd.
177) *Esûlûcyâ*, s.90, 129.
178) *Esûlûcyâ*, s.23.
179) *Esûlûcyâ*, s.22 vd.

> maz olur ve ben artık fikir ve duyu (his) âlemine inerim. Fikir âlemindeyken o ışığı düşünmem engellenir. O zaman akıl âlemine yükselen değerli nefs tözü üzerinde araştırma yapmak gerektiğini söyleyen ve yüce âleme yükselme konusunda hırslı olan Herakleitos'u anımsarım. O şöyle der: Her kim yüce âleme yükselme konusunda hırslı olursa, zorunlu olarak bunu en iyi parçasıyla başarabilir. Yorulsa da, insanın yüce âleme yükselme talep ve hırsından vazgeçmemesi gerekir; çünkü önünde yorgunluğun bulunmadığı bir rahatlama vardır.(180)

Varoluşu, kozmik sudûr süreciyle açıklayan, bu süreçle nefsin düşüşünü ve yükselişini temellendirmeye çalışan; evrende aşağıda olanın üstündekine aşk ve arzuyla benzemeye çalıştığını savunan ve her şeyin ulaşmaya çalıştığı nihai erek olarak Tanrı'yı gören *Kitâb Esûlûcyâ* yazarının özetlediğimiz düşünceleri, daha sonra geliştirilerek İslam filozoflarınca etkin bir biçimde kullanılacaktır. Ancak bu görüşlerin kaynağı olarak Yeni Paltoncu Plotinus'tan değil, hep Aristoteles'ten söz edilecektir. Böylece sanki Aristoteles, sudûr teorisini savunan, nefsin ölümsüzlüğüne inanan ve tüm felsefesini nefsin kurtuluşuna odaklayan birisi olarak algılanacaktır.

1.c. 'Salt İyi Hakkında Açıklama' ya da 'Nedenler Kitabı' (Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz ya da Kitâb el-İlel/Liber de Causis) ve İçeriği:

İslam filozoflarını çok yakından ilgilendiren bir başka Yeni Platoncu yapıt, yine yanlış olarak Aristoteles'e atfedilen *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* ya da *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz*'dır. Bu eser, *Kitâb el-İlel* olarak da bilinir. Yaklaşık 9. yüzyıllarda İslam dünyasında dolaşıma girdiği anlaşılan eserin, Endülüslü çevirmen Cremonalı Gerard tarafından 12. yüzyılda Aristoteles'e nispet edilerek *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* adıyla Latinceye çevrildiği görülür. Ortaçağda yapıt, önceleri *Liber Bonitatis Purae* daha sonraları ise *Liber de Causis* adıyla tanınmıştır.(181) Albertus Magnus, St.

---

180) *Esûlûcyâ*, ss.22-23. Benzer bir pasajı *Usûlûcya*'da Fârâbî'de aktarır. Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Cem Bey er-Re'yey el-Hakimeyn el-Eflatûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*, ss.109-110.

181) Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab*, Kuveyt 1977, ss.2-3; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss.85-88; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss.300-301.

Thomas Aquinas, Siger of Barbant, Giles of Rome gibi teolog ve filozoflar esere şerh yazmıştır.[182] Bu şerhlerin kuşkusuz en önemlisi, St. Thomas Aquinas'a aittir; o eserin Aristoteles'e ait olamayacağını, Proklus'un *İlahiyatın Öğeleri* (*Elementatio Theologica*) yapıtından derleme olduğunu ima etmiştir.[183] Nitekim St. Thomas Aquinas şöyle demektedir:

> Platoncu Proklus'un, buna benzer 211 önermeden oluşan Teolojinin Öğeleri adlı Yunanca bir metni bulunmuş durumda. Burada inceleyeceğimiz ve Latince okurlar arasında Nedenler Üzerine olarak bilinen Arapça yazılmış metin de, işte Proklus'un bu metnini anımsatmaktadır.[184]

St. Thomas Aquinas, bu saptamada bulunmakla kalmamış, yapıtı yorumlarken, yer yer Proklus'un eserinden önermeler de aktarmıştır.[185] Albertus Magnus, *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz*'ın Yahudi İbn Dâvûd'a ait olduğunu ve bu eseri Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle oluşturduğunu ileri sürmüştür. St. Thomas Aquinas ile birlikte, eserin Aristoteles'e ait olmadığı ortaya çıkmış olmasına rağmen, eser, ortaçağ boyunca, Aristoteles'in adıyla anılmış, Paris Üniversitesi 1255 yılında yapıtın, Aristoteles metafiziğinin daha iyi anlaşılması için resmi olarak okutulmasını kabul etmiştir; bu yüzden eser 17. yüzyıla kadar Aristoteles külliyatı içinde sayılmıştır.[186] *Elementatia*'yı İngilizce çevirisiyle birlikte neşreden Dodds, Aquinas'ın görüşünden hareket ederek, eserin Müslüman bir yazar tarafından 9. yüzyılda kaleme alındığını ileri sürmüştür.[187] Eseri Arapça olarak neşreden Abdurrahman Bedevi, İbn Nedim'in Proklus'a mal ettiği *Kitâb el-Hayr el-Evvel* adlı bir yapıtın varlığına dayanarak eserin İslam öncesi döneme ait bir

---

182) Yaşar Aydınlı, "el-Îzâh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *UÜİF Dergisi*, Sayı:5, Cilt:5, 1993, s.192.

183) Thomas Aquinas, *Commantary on the Book of Causes*, Trs.: V. A. Guagliardo-C.R. Hess-R. C. Taylor, The Catholic Universty Press, USA 1996, s.3 vd.

184) *Nedenler Kitabı ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, Çeviren: M. Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul 2014, s.74.

185) *Nedenler Kitabı ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, s.73 vd.

186) Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab*, s.7.

187) Proclus, *The Elements of Theology*, Ed. and Trs.: Eric Robertson Dodds, Clarendon Press, Oxford 1944, s. s.xxx; Yaşar Aydınlı, *el-Îzâh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale*, s.190.

ürün olduğunu, Arapça versiyonun da onun çevirisi olduğunu iddia etmiştir. Bedevi'ye göre yapıtın muhtemel çevirmeni ise, üslup benzerliği nedeniyle İshak b. Huney ya da Ebû Ali b. Züra'a olmalıdır.(188) Gerhard Enderss, Arapçada Proklusçu metinler arasında yer alan *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz*'ın İslam kültür çevresinde iki ayrı çevirisinin bulunduğunu; ilkinin literal bir çeviri olmayıp, özet olduğunu; Aphrodisiaslı Alexandros'a nispet edilerek günümüze ulaşan ve yakın bir geçmişte ortaya çıkan 20 bölümlük ikinci çevirinin ise İslam öncesi dönemde din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan bir Hıristiyan, Stephanus Alexandrinus'a (İstefan er-Rûmî) ait olduğunu ileri sürmektedir.(189) Yapıtın muhtemel yazarı ve çevirmeni ile ilgili başka düşünceler de bulunmaktadır. Ancak bunlar tahminin ötesine geçmemektedir. Thomas Aquinas'ın da fark ettiği gibi eser, Proklus'un eserlerinden derlenmiş olduğu izlenimini vermektedir; ancak, eserde Proklus'un düşünceleriyle uymayan kimi düşünceler de bulunmaktadır.(190) Bu düşünceler ise muhtemelen, Proklus'un çoktanrıcı düşüncelerini tektanrıcı bir çerçeveye uydurmanın doğurduğu değişikliklerden kaynaklanmış olmalıdır. Bu değişiklikler de yine muhtemelen İslam öncesi dönemde Doğu Hıristiyan geleneği içinde gerçekleşmiştir.

Yapıtta, Plotinus'tan gelen sudûr ya da türüm kuramı, Arapça nüshada 31 ana önermeyle(191) Latincede ise 32 ana önermeyle açıklanır.(192) Latince çeviride, ana önermeler alt önermelere de ayrılmış durumdadır; Arapçada ise böyle bir ayrım bulunmamaktadır; bu alt önermelerin sayısı 219'dur.(193) Bizim, Latince çeviriyle, Arapça çeviriyi birebir karşılaştırmak suretiyle, Arapça metni alt önermelere ayırdığımızda, aynı sayıya ulaştığımızı söylememiz gerekir.

---

188) Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâtuniyye el-Muhdese Inde'l-Arab*, ss.14, 29-30.

189) Yaşar Aydınlı, *el-Îzâh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale*, ss.191-192.

190) R. C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fhi Mahd al-Khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and İslamic Thought* içinde, Ed.: P. Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992, s.18 vd.

191) "Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab içinde, Neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1977, ss.1-33.*

192) Anonimo, *Liber de Causis*, Latin edicition: Rafael Águila Ruiz, Universidad Del País Vasco, 2001, ss.68-125.

193) Anonimo, *Liber de Causis*, s.125.

Yani Latincedeki gibi, Arapça metin alt önermelere ayrıldığında 219 önermeyle karşılaşılır. Ana önermelerin sayısındaki farklılık, Latincedeki V ve VI. ana önermelerin Arapçada V. önermenin altında toplanmasıdır.(194)

Yapıtın, içerik bakımından olduğu gibi biçimsel açıdan Proklus'un *İlahiyatın Öğeleri* adlı eseri dikkate alınarak oluşturulduğu anlaşılmaktadır.(195) Bu bakımdan Proklus'un eseri ile ondan esinlenildiği anlaşılan *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz*'ın Öklit geometrisi modelini takip ettiği, aynı yöntemi izleyen ünlü filozof Spinoza'yı öncelediği söylenebilir. Yapıtta önce ana önerme ortaya konulur; sonra onun kanıtları serimlenir ve ondan çıkan sonuçlar ortaya konulur. Yazar her ana önermenin sonunda, bir özet de sunar.(196)

Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz'ın ana konusu, St. Thomas Aquinas'ın da işaret ettiği gibi, ilk nedenlerin ve kozmik nedenselliğin araştırılmasıdır. Kitabın diğer adının Arapçada *Kitâb el-İlel*, Latincede ise *Liber de Causis* olmasının nedeni bu olsa gerektir. Yapıt, metafizik-kozmik nedenleri öncelediği için, Plotinus'un Bir, Akıl ve Nefs üçlüsü yerine, Bir, Varlık, Akıl ve Nefs dörtlüsünden söz eder.(197) Fakat yapıtta yer yer Varlık'la İlk Akıl'ın aynı olduğu izlenimini uyandıran pasajlar bulunduğu gibi, farklı oldukları izlenimini uyandıran pasajlar da vardır.

Yapıt, tümel-kozmik nedenselliğe ilişkin saptamalarla başlar. Nedenler, ontolojik düzlemde, hiyerarşik olarak birincil ve ikincil tümel neden olarak ikiye ayrılmaktadır. Aynı ayrım bazen uzak ve yakın neden olarak da geçmektedir.(198) St. Augustinus'un da fark ettiği gibi yapıtta, söz konusu ayrımdan yola çıkılarak nedenselliğe ilişkin üç temel ilke ortaya konulur:

İlki, ilk neden, sonuca ikinci nedene oranla daha güçlü bir biçimde etki eder.

İkincisi, ilk nedenin etkisi sonuçta bulunmaya devam eder.

---

194) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.8-11; Anonimo, Liber de Causis, ss.78-82.

195) Proclus, *The Elements of Theology*, s.1 vd.

196) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.1-33.

197) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.1-33.

198) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.3-4.

Üçüncüsü ise, ilk neden sonuca, ikinci nedenden önce ulaşır.[(199)]

Buna göre, birinci tümel neden ya da uzak neden asıldır; çünkü her birincil neden (illet evveliyye), ikincil tümel nedene (el-illet el-külliyye es-sâniyye) ya da uzak nedene oranla sonucu (ma'lûl) üzerinde daha çok etki eder. Buna bağlı olarak, ikinci tümel neden sonucu üzerindeki etkisini kaldırsa da, birincisi kaldırmış olmaz. Şu halde, bir şeyin ilk nedeni, kendisinden sonra gelen yakın ya da ikinci nedene oranla, daha güçlüdür. Yazar bu saptamasını, varlık (inniyye), canlı (hayy) ve insan örneğiyle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, bir şeyin, öncelikle varlık, sonra canlı ve daha sonra ise insan olması gerekir. Canlılık, insanın yakın nedeni; varlık ise uzak nedenidir. Varlık, insan için canlılıktan daha güçlü bir nedendir; çünkü varlık, insanın nedeni olan canlılığın da nedenidir. Aynı şekilde, insan olmanın nedeni olarak akıl ileri sürüldüğünde, varlık, insan için akıldan daha güçlü bir neden olur; çünkü aklın neden olmasının nedeni de odur.[(200)] Bunun kanıtı ise şudur:

> İnsandan akıl yetisi (el-kuvve en-nâtıka) kaldırıldığında, geriye insan değil, sadece canlı olan, nefes alan ve duyumsayan bir şey kalır. Eğer ondan canlılık da kaldırılırsa, geriye canlı değil, sadece varlık (inniyye) kalır; çünkü ondan varlık değil canlılık kaldırılmıştır. Neden, sonucun ortadan kaldırılmasıyla ortadan kalkmaz; (bu nedenle) insan varlık olarak kalır. Şu halde, birisi (şahs) insan değilse (canlı anlamında) hayvandır; hayvan değilse, sadece bir varlıktır. Bir şeyin, uzak ilk nedeninin, yakın nedenine oranla daha kuşatıcı ve neden olma bakımından daha güçlü olduğu açıktır. Bu yüzden bir şeyin, (uzak ilk nedenin) etkinliği, yakın nedenin etkinliğine oranla daha fazla gereklidir. Bu, bir şeye, önce daha uzaktaki güç ve sonra bu gücün etkisi altındaki ikinci güç etki ettiği için böyledir.[(201)]

Bir, en etkili nedendir; ondan sudûr eden ve altında yer alan akıl nefs ve tabiat gibi kozmik ilkelerin hem varlıkları, hem süreklilikleri hem de neden olmaları ondan kaynaklanır. İlk neden, ayrımlaşmamış sürenin (dehr) öncesindedir; çünkü ayrımlaşmamış süre

---

199) *Nedenler Kitabı ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, s.76.

200) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.3-4.

201) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.4.

(dehr) onun bir sonucudur.[202] İlk neden zaman üstü olduğu gibi, tüm niteliklerin (sıfat) de üstündedir. Bu yaklaşımıyla yazarın, negatif bir teolojiye yöneldiği anlaşılmaktadır. Yazarın deyişiyle, diller onun niteliklerini ve varlığını niteleme konusunda acizdir. İlk neden, sadece kendi ışığıyla aydınlanan ikinci nedenler aracılığıyla nitelenebilir.[203] O, sonuçlarını sürekli aydınlatsa da, kendisi bir başka ışık tarafından aydınlatılmaz. Çünkü o, üstünde başka ışığın bulunmadığı salt ışıktır (en-nûr el-mahz).[204] İlk olmak, nitelikler üstü olmak demektir; çünkü üstünde kendisiyle onu bileceğimiz bir neden bulunmamaktadır. Zira her şey, kendi nedenine dayanılarak bilinir ve nitelenir. Bir şey sadece nedense ve sonuç değilse, bilinemez ve nitelenemez; bu nedenle ilk neden bilinemez ve nitelenemez. Ona ne duyular, ne imgelem, ne akıl ne de mantık da ulaşabilir.[205] Yazar bu durumu şöyle açıklar:

> Niteleme ancak mantıkla, mantık akılla, akıl fikirle, fikir imgelemle (vehm), imgelem (vehm) ise duyumla (his) olur. İlk neden tüm bu şeylerin üzerindedir; hepsinin nedeni odur. Böylece, duyumun, imgelemin (vehm), fikrin, aklın ve mantığın altına girmez; bunun sonucu olarak da herhangi bir nitelikle nitelenemez. Bir şey, ya duyuların altına girer ve duyusal olur; ya imgelem gücünün (vehm) altına girer imgelenebilir bir şey olur (mütevehhim); ya tek bir hal üzere değişmeden kalır ve akılsal olur; ya da oluş ve bozuluşun etkisinde kalarak sürekli değişir ve fikrin egemenliğinde olur. İlk neden, sürekli olan aklî şeylerin üstünde olduğu gibi, hareket eden şeylerin de üzerindedir. Bu yüzden, ona ne duyular, ne imgelem (vehm), ne fikir ne de akıl ulaşabilir. İlk nedene, ikincil neden aracılığıyla ancak akıl işaret edebilir. O, sonucuna dayanılarak, ondan tür olarak daha yüksek ve daha iyi olması anlamında "ilk" diye adlandırılır. Açıkladığımız gibi, sonucun nedeni vardır ve neden, sonuçtan tür olarak daha yüksek (erfa'), daha iyi (efdal) ve daha cömerttir (ekram).[206]

İlk neden, nitelikler üstü olduğu gibi, aynı zamanda kendisiyle

202) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.5-6.
203) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.9-10.
204) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.10.
205) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.9-10.
206) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.10.

isimlendirildiği tüm isimlerin de üstündedir. Onda ne eksilme ne de tamamlanma söz konusudur; çünkü eksilen tam değildir ve eksik olduğundan eylemi de tam olmaz. Tamamlanmış olan, kendine yeterli olsa da, başka bir şeyi yaratmaya güç yetiremez ve kesinlikle kendisinden bir şey akıtamaz. Bu böyle olduğundan, ilk nedenin ne eksilmiş ne de tamamlanmış olduğunu söylenebilir. Aksine o, tam olanın da üstündedir (fevka't-tamâm).(207)

Özü-varlığı olan her şey, ilk varlık nedeniyle vardır. Çünkü her neden sonucuna bir şey veriyorsa, kuşkusuz ilk varlık da sonuçlarına varlık vermelidir. Hareketsiz (sâkine) ve nedenler nedeni olan ilk varlık, tüm var olan şeylere varlığını verir; fakat bunu yoktan yaratma (ibda') yoluyla yapar. Sözgelimi, ilk hayat, altında olanlara yaşam verir; fakat bunu yoktan yaratma yoluyla değil, suret vererek yapar. Aynı şekilde akıl da, kendinden altındaki diğer şeylere bilgi verir; fakat o da, bunu yoktan yaratma yoluyla değil, suret verme yoluyla yapar. Çünkü yoktan yaratma yoluyla var etme (nev'ül-ibdâ') sadece ilk nedene özgüdür.(208)

İlk neden, yaratılmış şeyler tarafından kuşatılmaksızın, onların tümünü yönetir (tüdebbir). Bu yönetim (tedbîr), ilk nedenin her şeyin üzerindeki birliğini zayıflatmadığı gibi, özünün ve birliğinin diğer şeylerden ayrı oluşu da, bu şeyleri yönetmesine engel teşkil etmez. Zira ilk neden, süreklidir; saf birliğiyle daimidir.(209) Bu açıdan ilk varlık gerçek öznedir. Çünkü eylemiyle kendi arasında kesinlikle bir aracı yoktur. O gerçek özne olduğu için, yönetimi doğrudur, eylemini başka türlüsü mümkün olmayan en yüksek sağlamlıkta ve bir amaca göre yapar; eylemi yöntemindeki amacına (gayet et-tedbîr) uygun olarak meydana getirir. Bu böyledir; çünkü o, şeyleri eylemine uygun olarak yönetir; varlığıyla eylemde bulunur, aynı şekilde varlığı ile yönetir. Bu yüzden yönetim ve eylem, fiilin amacına uygun olur; yönetiminde ise, ihtilaf ve kusur olmaz. (210)

İlk neden, özü gereği zengindir (müstağni) ve en büyük zenginlik (el-ğına'ül-ekber) ona aittir. Bunun kanıtı, birliğidir; çünkü

---

207) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.23-24.

208) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.19-20.

209) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.22.

210) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.22.

onun birliği kendi içinde ayrışmamıştır. Aksine birliği saftır; zira o, yalınlığın doruğundadır (basite fî gayet'il-basît). O gerçek birdir ve her şeye birliğini kazandırır.[211] İlk varlığın birliği ise şöyle kanıtlanır:

> Öyleyse, gerçek Bir, her şeye birliğini kazandıran ve kendisi böylesi kazanıma gereksinimi olmayan bir varlık olmalıdır. Diğer tüm bir olanlar, ondan faydalanmaktadır. Bunun kanıtı olarak şunu ileri sürüyorum: Eğer bir olan, diğerlerinin birliklerini edinmelerini sağlayan, ama kendisinin birliği kazanılmış olmayan ise, bu birlikler ile birliklerin kazanılmasına neden olan bir arasındaki ayrım nedir? Bu iki şey ya tüm halleriyle birbirine benzerdir ya da ya da ikisinin arasında bir ayrım olmalıdır. Eğer tüm halleriyle benzer iseler, neden birisi ilk, diğeri ikinci olmuştur? Eğer birisi diğeriyle tüm halleri bakımından benzer değil ise, o halde birinin gerçek Bir, diğerinin sadece bir olması gerekir. Birliğini başkasından edinmemiş ve sürekli birliğe sahip olan, açıkladığımız gibi, sadece gerçek ilk Bir olabilir. Eğer birliğini başkasından edinmişse, o gerçek bir olamaz; çünkü birliğini başkasından, aynı ilk gerçek Bir'den edinmiştir. Bu durumda, saf gerçek Bir, gerçek birdir ve diğer birliklerin nedenidir. Birlik gerçek birden kaynaklandığına göre, o diğer şeylerin birliğinin de nedenidir. Açık ve kesindir ki, gerçek Bir'den sonraki her birlik, gerçek Bir'den edinilmiş ve sonradan yaratılmıştır. Açıkladığımız gibi, birlikleri yaratan ve başkalarını faydalandırıp kendisi faydalanmayan sadece ilk gerçek Bir'dir.[212]

İrade sahibi birisi, ilk nedenin zenginliğini ve birliğini bilmek isterse, imgelemini (vehm) bileşik şeylere yöneltmeli, onları derinlemesine araştırmalıdır. Eğer bunu yaparsa, her bileşik şeyin noksanlık içerdiğini görecektir. Zira her bileşik şey, ya başkasına ya da kendisini oluşturan bileşiklere gereksinim duyar. Öte yandan, yalın olan, yani iyi olan Bir, tektir ve onun birliği iyiliktir. Çünkü bir ve iyi, bir ve aynı şeydir. Bu nedenle, bu şey, tüm iyilikleri akıtan ve kendisi üzerine hiçbir biçimde akıtma olmayan en büyük zenginliktir. İster akli ister cisimsel olsun, diğer şeylere gelince, onlar özleri gereği zengin değildir. Aksine onlar, gerçek Bir'in üzerleri-

---

211) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.22-23.
212) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.32-33.

ne erdemleri (fezâ'il) ve iyilikleri (hayrât) akıtmalarına muhtaçtırlar.[213] Çünkü ilk neden şeyleri yaratır ve iyilikleri tam bir biçimde bu şeylere akıtır; zira iyiliğinin ne bir sınırı (lânihâye) ne de bir sonu (nifâd) vardır. İlk neden, diğer her şeyden daha yüce (a'lâ) ve üstündür (erfa').[214] O, her şeyde tek bir düzen üzere (alâ tertîb) bulunur; fakat tüm şeyler ilk nedende tek bir düzen üzere (alâ tertîb) bulunmazlar. Bu, ilk neden her şeyde var olsa da, her bir şeyin onu kendi gücü oranında kabul ettiği anlamına gelir. Kimi şeyler, ilk nedeni birlik halinde kabul ederken, kimileri çokluk, kimileri sonsuzluk (dehriyyen), kimileri zamansal, kimileri ruhsal, kimileri ise cisimsel olarak kabul eder. Bu kabul biçimlerinin farklılığı, ilk nedenden değil, alıcının yeteneğinden kaynaklanır. Yine şeylerin tamamının ilk nedende tek bir türde bulunmaması kaçınılmazdır. İlk neden bütün şeylerde, tek bir türde bulunsa da, şeylerin kendileri onda tek bir türde bulunmazlar.[215] Şeyler, ilk nedenin kendilerine yakınlığına ve ilk nedeni kabul etme biçimlerine bağlı olarak eylemde bulunurlar ve ondan aldıkları pay oranında haz (lezzet) yaşarlar; çünkü bir şey, ilk nedene nail olurken, kendi varlığı ölçüsünde haz elde eder. Bir şey, yaratıcı olan ilk nedeni bildiği ölçüde, ona nail olur ve nail olduğu ölçüde, onun hazzını yaşar. Bir ya da Tanrı en yüksek iyi olduğu için, tüm iyilikler zorunlu olarak ondan taşar (feyz). Ancak ondan taşan ya da sudûr eden iyilik her nesne tarafından eşit olarak paylaşılamaz; kimi az kimi daha çok iyiliğe sahip olur. Bunun nedeni nesnelerin farklı bileşim ve tabiatlara sahip olmalarıdır.[216]

> İlk iyi (el-hayr el-evvel), iyilikleri (hayrât) bütün şeylere tek bir şekilde akıtır; çünkü o, kendisi iyi olduğu için, varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyidir; iyi, (güç) ve varlık bir ve aynı şeydir. İlk varlık ile iyiliğin varlığı bir ve aynı şey ise, iyilik şeylerin üzerine tek bir akışla akar. Bazı şeylere daha az bazı şeylere de daha çok akmaz. (Şeylerin) iyilikleri (hayrât) ve erdemleri (fezâ'il) alma bakımından farklılaşmalarının nedeni, kabul yetenekleriyle ilgilidir; çünkü onların iyilikleri, kabul yetenekleri

---

213) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.22-23.

214) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.23.

215) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.25.

216) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.20-21.

> eşit değildir. Aksine bazıları gayretlerinin büyüklüğü nedeniyle, diğerlerinden daha çok alırlar.(217)

Bu düşünce, İslam filozoflarında, evrendeki kötülüğü Tanrı'ya bulaştırmadan açıklama konusunda oldukça yarar sağlamıştır. Bir, hem yaratıcı hem de koruyucu ve düzenleyici bir ilkedir. Çokluğu ve bileşikliği yaratıp, sürekliliklerini sağladığı halde, kendisi çokluk ve bileşikliğe sahip olmaktan uzaktır. Bir, kendi özüyle var olan, her şeyi bilen, her şeyi düzenleyen, basit, değişmez, bölünmez ve bozulmaz varlıktır; evrendeki her şeyin ilkesidir.(218)

Bir'den ya da ilk nedenden, ilk sudûr eden varlık'tır; o, en olgun ve en tam varlıktır. Bu yüzden varlık, duyumun, nefsin ve aklın üstündedir. İlk nedenden sonra, ondan daha geniş ve daha çok sonucu olan başka bir şey yoktur. Bu nedenle, varlık yaratılan diğer her şeyin üstündedir ve birlik bakımından da daha güçlüdür. Bunun böyle olmasının nedeni, saf varlığa, gerçek Bir'e yakın olması ve hiçbir açıdan çokluk içermemesidir. Yaratılan varlık, bir olsa da, içinde çokluk barındırır; yani çokluğu kabul eder. Çünkü varlık, çokluk haline gelebilir; zira o, yalın (basit) olup, yaratılanlar içinde, ondan daha yalını olmasa bile, sonlu (nihâyet) ve sonsuzun (lânihâye) bileşimidir. Böyle olmasına rağmen onun çokluktan yoksun olduğu söylenemez; çünkü onda hem sonluluk hem de sonsuzluk bir arada bulunur. Bu varlığın Bir'e yani ilk nedenine yakınlığı ya da uzaklığı varlıkların mertebelerini belirler. Bu varlık, sözgelimi, akıl olur, nefs olur, cisimsel bir şey olur vb. Çokluk, bağımsızlık ve ayrılık anlamına gelmediği için, onun birliğini bozmaz. O, çoklukta birlik, birlikte ise çoktur.(219)

İlk neden aracılığıyla varlığın ardından gelen her şey, gücü bakımından tam ve noksansız (kâmil) olan akıldır.(220) Akıl dolaysız olarak yaratılmıştır; oysa nefs, tabiat ve diğer gelip geçici şeyler, aklın aracılığıyla var edilmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, bunların varlığını ve özünü aklın değil, yine ilk nedenin yarattığı ama aklın bunlara belirli iyilikler kattığıdır.(221) Varlığın

---

217) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.20-21.
218) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.19-20.
219) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.6-7.
220) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.7.
221) Aquinalı Tomasso, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s.105.

altında yer alan veya onun bir mertebesi olan akıl, ayrımlaşmamış süre (dehr) ile beraberdir; çünkü o ikinci varlıktır. Akıl bölünmez, cismani olmayan bir tözdür; altında olanın nedeni, üstünde olanı da sonucu olduğu için bilir. Ondan kaynaklanan tikel nesnelerin bilgisi onda tümel olarak yer alır. Akıl, cisimsel bir şeyin bilgisini elde etmek istediğinde, onunla birlikte uzama yayılmaz; kendi durumuna uygun olarak değişmez bir biçimde kalır. Çünkü aklın sureti, kendisinden hiçbir şey eksilmeyen bir surettir.(222) Bu görüş daha sonra İbn Sînâ'nın, 'Tanrı tikel nesneleri tümel bir bilgiyle bilir', görüşünün esin kaynağı olacaktır. Varlığın mertebeleri olduğu gibi, aklın da sahip olduğu kavramların tümellik derecesine göre birtakım mertebeleri vardır. Bu mertebelerin en üst derecesinde aklın sahip olduğu suretler ya da kavramlar tümellik bakımından en üst derecededir. Bu mertebedeki akıl, salt fiil halinde akıldır; bu akıl, hem akleden, hem de akıl edilendir. Kendi özünü düşünmekle nesneleri tümel olarak düşünür. Aynı zamanda kendi altında yer alanların yaratılmasında aracı durumda olduğu için, bu nesnelerin dolaylı kaynağı ve ilkesidir.(223)

> Her akıl edimseldir (bilfiil) ve kendi özünü düşünür (ya'kılu). Bu, akılda, düşünen (â'kil) ve düşünülenin (ma'kûl) aynı olduğu anlamına gelir (ma'an). Akıl, hem düşünen (â'kil) hem de düşünülen (ma'kûl) olunca, kaçınılmaz olarak kendi özünü görecektir (yerâ). Kendi özünü gördüğünde (ra'e), kendi özünü düşünen (ya'kılu) bir akıl olduğunu bilecektir. Kendi özünü bildiğinde, kendisinden çıktığı için, kendi altındaki diğer şeyleri de bilecektir. Ancak onlar, akılda akılsal olarak bulunurlar. Bu yüzden, akıl ve düşünülen şeyler (el-eşyâ' el-ma'kûl) bir ve aynıdır. Durum böyle ise, (yani akıl ve düşünülen şeyler bir ve aynı ise, akıl da kendi özünü biliyorsa), tüm şeyler de akılsal olarak akılda ise, akıl kendi özünü bildiğinde, hem kendi özünü hem de diğer şeyleri kaçınılmaz olarak bilmiş olur. Yine diğer şeyleri bildiğinde, kendi özünü bilmiş olur. Diğer şeyleri bilir; çünkü onlar akılsal şeylerdir. Şu halde açıkladığımız gibi, akıl, hem kendi özünü hem de akılsal şeyleri aynı anda (me'a) bilir.(224)

---

222) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.9-10.
223) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.11-12.
224) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.15-16.

Bu görüş, İslam düşünürlerinin faal akıl (etkin akıl) konusundaki görüşlerine benzerlik göstermektedir. Aristoteles etkin akıldan ismen söz etmekle birlikte, var edici bir ilke, etkin nedene benzeyen bir akıldan söz etmemektedir. Ancak ona göre, bu akıl, insan nefsinde bulunmaktadır. *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* yazarına göre, bu akıl hem mutlak iyi olan Bir'in iyiliğini hem de kendi özünü kendisinden daha aşağıda yer alan bütün varlıklara aktarır.(225) Burada Yeni Platoncuların, "vahdet-i vücûdcu" eğilimleri kendini göstermektedir.

Akıl aracılığıyla sudûr eden nefs ise öncesiz süre (dehr) ile zaman arasında, bir başka deyişle akli âlemle cismani değişken âlem arasında yer alır. O, zamanın ve zamanda bulunan şeylerin nedenidir.(226) Bu görüş, Plotinus'ta, zaman nefsin hayatı; aklın hayatı olan öncesiz sürenin (dehr) hareket eden suretidir, şeklinde yer alır. Nefs iki âlem arasında olsa da, zamanın üstündedir; çünkü nefs, birimleri olan zamanın nedenidir.(227) Her nefs, üstündür (şerîfe) ve üç etkinliği vardır: Bunlar; nefsi (nefsânî) etkinlik; akli etkinlik, ilahi etkinliktir. Nefsin ilahi etkinliği, ilk nedenden kaynaklı kendisinde bulunan bir güçle tabiatı yönetip idare etmesidir (tedbîr). Nefsin akli etkinliği, şeyleri, kendisinde bulunan akıl yetisiyle öğrenmesidir (ta'lîm). Nefsin nefsi etkinliği ise, ilk cismi (cirm) ve tüm tabii cisimleri (ecrâm) hareket ettirmesidir; çünkü o, cisimlerin (ecrâm) hareketinin ve tabiatın etkinliğinin nedenidir. Nefs, sadece bu etkinlikleri yapar; çünkü o, yüksek bir gücün (el-kuvve el-âliyye) ideasıdır (misal). Bu, ilk nedenin, nefsin varlığını akıl aracılığıyla yarattığı anlamına gelir. Nefs, bu yüzden ilahi etkinlikte bulunur. İlk neden, nefsin varlığını meydana getirdiğinde, onu aklın aracı (kesiyâk) yapmıştır. Akıl eylemlerini onun aracılığıyla yapar. Bu yüzden akli nefs, akılsal etkinliklerde bulunur. Ancak aklın kendisine değil de etkisine sahip olan nefsin etkinliği, altındakine etki etme bakımından akıldan daha aşağıdır. Bunun nedeni, nefsin, şeyler üzerinde sadece hareket ile etkide bulunmasıdır. Nefsin altındaki şeyler, nefs hareket etmedikçe onun etkisini kabul etmez. İşte bu nedenle nefs, cisimleri (ecrâm) hareket ettirir; kendi gücünü cisim-

225) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.10.
226) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, s.5.
227) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.4-5.

lere (ecrâm) aktardığında ve onları aynı zamanda doğru etkinliğe yönelttiğinde, cisimleri canlandırması nefsin özelliklerindendir.[228]

Tıpkı *Kitâb Esûlûcyâ*'da olduğu gibi, burada da kozmik birer ilke olarak Bir, akıl ve nefs zaman ve hareketten bağımsızdır. Varlıklar mertebesindeki yeri dolayısıyla nefs, hareket ve zamanın ilkesidir. İlk küre ve onun altında yer alan öteki küreler nefs tarafından hareket ettirilir. Zaman harekete bağlı olduğu için, nefs aynı zamanda zamanın da ilkesidir. Bu âlemdeki nesnelerde bulunan tabiatın faaliyetinin nedeni de yine nefstir. Nefse, duyulur nesnelere suretleri vermesi dolayısıyla surî/formel sebep, nesnelerin hareketlerinin ilkesi olması nedeniyle de fail/etkin neden adı verilir. Nefs böylece bölünebilir ve değişebilir varlıkların nedeni olduğu halde, kendisi bölünmez ve değişmez.[229]

Bir'den varlık, akıl, nefs ve tabiatın hiyerarşik olarak sudûrunu temel alan; bu sudûra bağlı olarak aşağıya inildikçe varlık özellikleri, birlikleri, neden olmaları, yetkinlikleri, değerleri, bilgileri ve etkinlikleri azalan, yukarıya doğru çıktıkça artan *Kitâb fî Hayr el-Mahz*'daki söz konusu sistem, İslam filozoflarının felsefi sistemlerinin ana çatısını oluşturacaktır. Bununla da kalmayacak, yapıt Latinceye çevrildiği için, *Kitâb el-İzâh fî el-Hayr el-Mahz*'daki fikirler, Batı ortaçağına da etki edecektir. Özellikle Batı felsefesindeki sudûrcu teoride ve nedensellik anlayışında yapıtın köklü etkileri olacaktır.

---

228) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.5-6.
229) *Kitâb el-Îzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz*, ss.7-8.

II. BÖLÜM

‘SALT İYİ’ YA DA ‘NEDENLER KİTABI’

(‘Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz’ ya da ‘Kitâb el-İlel’)

Arapçadan çeviren: Hasan Aydın

I.

(Aristoteles) dedi ki:

1. Her birincil neden (illet evveliyye), ikincil tümel nedene (el-illet el-külliyye es-sâniyye) oranla sonucu (ma’lûl)(230) üzerinde daha çok etki eder (feyz).

2. İkinci tümel neden herhangi bir şey üzerindeki gücünü geri çektiğinde, ilk tümel neden gücünü o şeyden geri çekmiş olmaz.

3. Bunun nedeni şudur: Birinci tümel neden, kendisinden sonra gelen ikinci tümel nedenin sonucu üzerinde, ikinci neden, bir şey yapmadan önce etkide bulunur.

4. İkinci tümel neden, sonucu üzerinde etkide bulunurken, kendisinin üstünde bulunan ilk nedenin etkisinden bağımsız olamaz.

5. İkinci neden kendisinden sonra gelen sonuçtan kendisini ayırsa da, kendisinin üstünde olan ilk neden ondan ayrılmaz; çünkü o (ilk neden) onun (ikinci nedenin) da nedenidir. Şu halde, bir şeyin ilk nedeni, kendisinden sonra gelen yakın nedene (ikinci nedene) oranla, daha güçlüdür.(231)

6. Bu durumu, varlık (inniyye), canlı (hayy) ve insan örneğiyle açıklayabiliriz.

7. Bir şeyin, öncelikle varlık, sonra canlı ve daha sonra ise insan olması gerekir.

---

230) Metin içerisinde, Arapçadaki “illet” sözcüğü, Türkçe felsefe literatürü dikkate alınarak “neden”; “ma’lûl”, sözcüğü ise “sonuç” ile karşılanmıştır.

231) 5. önermenin, “Şu halde, bir şeyin ilk nedeni, kendisinden sonra gelen yakın nedene (ikinci nedene) oranla, daha güçlüdür” kısmı Latince metinde ve Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan yaptığı çeviride bulunmamaktadır. Bunun nedeni, 5. önermenin söz konusu parçasının büyük ölçüde, 1. önermeyi tekrar etmesi olabilir. Latince 5. önerme şöyledir: “Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei.”

8. Canlılık, insanın yakın nedeni; varlık ise uzak nedenidir.

9. Varlık, insan için canlılıktan daha güçlü (eşeddü illet) bir nedendir; çünkü varlık, insanın nedeni olan canlılığın da nedenidir.[(232)]

10. Aynı şekilde, insan olmanın nedeni olarak akıl (nutk) ileri sürüldüğünde, varlık, insan için akıldan (nutk) daha güçlü bir neden olur[(233)]; çünkü aklın neden olmasının nedeni de odur.

11. Bunun kanıtı şudur: İnsandan akıl yetisi (el-kuvvet en-nâtıka) kaldırıldığında, geriye insan değil, sadece canlı olan, nefes alan ve duyumsayan bir şey kalır. Eğer ondan canlılık da kaldırılırsa, geriye canlı değil, sadece varlık (inniyye) kalır; çünkü ondan varlık değil canlılık kaldırılmıştır. Neden, sonucun ortadan kaldırılmasıyla ortadan kalkmaz; (bu nedenle) insan varlık olarak kalır. Şu halde, birisi (şahs) insan değilse (canlı anlamında) hayvandır; hayvan değilse, sadece bir varlıktır.

12. Bir şeyin, uzak ilk nedeninin, yakın nedenine oranla daha kuşatıcı ve neden olma bakımından daha güçlü olduğu açıktır.

13. Bu yüzden bir şeyin, (uzak ilk nedeninin) etkinliği, yakın nedenin etkinliğine oranla daha fazla gereklidir.[(234)] Bu, bir şeye, önce daha uzaktaki güç ve sonra bu gücün etkisi altındaki ikinci güç etki ettiği için böyledir.

14. İlk neden, etkinliği bakımından ikinci nedeni destekler; çünkü ikinci nedenin etki ettiği her sonuçta, aynı zamanda ilk nedenin de etkisi bulunmaktadır. Fakat ilk nedenin etkinliği farklı, daha yüce ve daha üstündür.

15. İkinci neden, sonucundan ayrıldığında, ilk neden ondan ayrılmaz; çünkü herhangi bir şeyin etkinliği için ilk nedenin etkinliği,

---

232) Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride bu önermedeki, neden sözcüğü ölçü biçiminde çevrilmiştir: "Varlık, insan olmanın daha üstün bir ölçüsüdür." Oysa Arapça metinde doğrudan "illet", Latince metinde ise, "causa" denmektedir.

233 Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride, neden sözcüğü ölçü olarak çevrilmiştir; oysa Arapça metinde "illet"; Latince metinde ise "causa" geçmektedir.

234) Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride bu önermenin ilk kısmı, "uzaktaki neden, yakındaki nedene oranla, daha yoğun bir etkinlik gösterir" biçimindedir; ancak Arapça metin, bizim çevirdiğimiz gibidir. Latincesi ise şöyledir: "Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinqua."

yakın nedenine oranla daha büyük ve daha çok gereklidir.

16. İkinci nedenin sonucu, ilk nedenin gücüyle ortaya çıkmaktadır.

17. Bu yüzden, ikinci neden, bir şey meydana getirdiğinde, onun üzerinde olan ilk neden, kendi gücünü o şeye akıtır; onu güçlü bir biçimde gerektirir ve onu korur.

18. İlk nedenin, kendisini izleyen yakın nedene oranla, bir şeyin daha güçlü nedeni olduğu açık ve anlaşılırdır. O, gücünü o şeye akıtır, onu korur, yakın nedeni ayrılsa da ondan ayrılmaz. (Aksine) onun içinde kalır ve açıkladığımız gibi, onu güçlü bir biçimde gerektirir.

II.

19. Doğrusu her varlık (inniyye), ya ayrımlaşmamış sürenin (dehr) üstünde ve öncesinde ya ayrımlaşmamış süre (dehr) ile beraber ya da ayrımlaşmamış süreden (dehr) sonra ve (birimleri olan) zamanın üstündedir.[235]

20. Ayrımlaşmamış sürenin (dehr) öncesindeki varlık, İlk Neden’dir; çünkü ayrımlaşmamış sürenin (dehr) de nedeni odur.

21. Ayrımlaşmamış süre (dehr) ile beraber olan varlık, Akıl’dır; çünkü o ikinci varlıktır.[236]

---

235) Dehr sözcüğü Latinceye aeternitate (sonsuzluk) şeklinde çevrilmiştir. Çeviri şöyledir: “Omne esse superius autest superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem sed supra tempus.” Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan yaptığı çeviri ise şöyledir: “Her üstün varlık ya sonsuzluğun üstünde ve onun öncesindedir; ya sonsuzlukla beraberdir ya da sonsuzluktan sonra ve zamanın üstündedir.” Dehr sözcüğünü, sonsuzluk biçiminde çevirince, Latinceye infinito şeklinde çevrilen “la nihayet” (sonsuz) ile karışmaktadır. Aslında Arapça orijinal metne baktığımızda, üç şey ortaya çıkmaktadır: a) İlk hipostaz olan Bir, dehirden önce ve onun ötesinde; b)ikinci hipostaz olan Akıl, dehr ile beraber; c) üçüncü hipostaz olan Nefs ise, dehrden sonra ve zamanın üstündedir. Burada, kavram karmaşasını önlemek için özellikle dehr sözcüğünün yerli yerine oturtulması gerekmektedir. Dehr klasik İslam felsefesinde, bir şekilde zamana gönderme yapar; ancak, o zamanın aksine, ayrımlaşmamış, anları, birimleri olmayan bir süreyi ifade eder. Bu bakımdan dehr, mutlak zamandır; ay-üstü âlemdeki ezeli-ebedi varlıkların içinde bulundukları ezeli-ebedi süreyi ifade eder. Bu nedenle, biz, metin boyunca dehr’i, ayrımlaşmamış, birimleri olmayan süre; zamanı da birimleri olan süre şeklide çevirmeyi daha uygun gördük.

236) Latince önermenin sonuna, “secundum habitudinem unam, unde non patitur

23. Ayrımlaşmamış süreden (dehr) sonra ve (birimleri olan) zamanın üstündeki varlık ise, Nefs'tir(237); çünkü o, ayrımlaşmamış sürenin (dehr) en alt kısmında ve (birimleri olan) zamanın ise üstündedir.

24. İlk nedenin ayrımlaşmamış süreden (dehr) önce olduğunun kanıtı açıkça şudur: Bu varlık ondan pay alır (müstefâdet).(238) Diyoruz ki: Her ayrımlaşmamış süre (dehr) bir varlıktır; ama her varlık, ayrımlaşmamış süre (dehr) değildir. Bu nedenle varlık, ayrımlaşmamış süreden (dehr) daha geniş kapsamlıdır. İlk neden ayrımlaşmamış sürenin (dehr) üzerindedir; çünkü ayrımlaşmamış süre (dehr) onun bir sonucudur.

25. Akıl, ayrımlaşmamış süre (dehr) ile eşitlenebilir (yuhâzî); çünkü onunla birlikte yayılır (mümteddün me'ahu) ve ne değiştirilebilir ne de dönüştürülebilir (ve la yestahil).

26. Nefs, ayrımlaşmamış süreye (dehr) alttan bağlıdır; çünkü o, akıldan en az düzeyde etkilenir. (Buna rağmen) zamanın üstündedir; çünkü nefs, (birimleri olan) zamanın nedenidir.

III.

27. Her nefs, üstündür (şerîfe) ve üç etkinliği vardır: Nefsi (nefsânî)(239) etkinlik; akli etkinlik, ilahi etkinlik.(240)

---

neque destruitur"; "bu yüzden, ne dönüşür ne de yok edilebilir" eklenmiştir. Ancak Arapçasında bulunmamaktadır.

237) Latincesi, "anima"dır. Arapça orijinali "nefs"tir; klasik İslam felsefesinde yer yer nefs ile ruh arasında ayrım yapıldığı için, nefsi ruh diye çevirmek kavram karmaşasına yol açmaktadır. Bu nedenle biz, Arapça orijinalini kullanmayı doğru bulduk.

238) Önermenin "İlk nedenin ayrımlaşmamış süreden (dehr) önce olduğunun kanıtı açıkça şudur: Bu varlık ondan pay alır" kısmı Latincede yoktur. Latince önermenin bütünü şöyledir: "Et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas.-Et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatus ipsius."

239) Latince metinde, Arapçadaki, "fi'n-nefsânî, operatio animalis" şeklinde yer almaktadır; Mehmet Barış Albayrak ise Almancadan yaptığı çeviride sözcüğü "yaşamsal" biçiminde karşılamıştır. Kanımca ne animalis ne de yaşamsal Arapça orijini karşılamaktadır. Bu yüzden Arapçası tercih edilmiştir.

240) Arapça metindeki, "fi'l ilâhî", Latince metinde "operatio divina" şeklindedir; ancak Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride, "göksel" biçiminde ifade edilmiştir. Göksel, anlamı tam karşılamamaktadır.

28. (Nefsin) ilahi etkinliği, ilk nedenden kaynaklı kendisinde bulunan bir güçle tabiatı yönetip idare etmesidir (tedbîr).

29. (Nefsin) akli etkinliği, şeyleri, kendisinde bulunan akıl yetisiyle öğrenmesidir (ta'lîm).

30. (Nefsin) nefsi etkinliği ise, ilk cismi (cirm) ve tüm tabii cisimleri (ecrâm) hareket ettirmesidir; çünkü o, cisimlerin (ecrâm) hareketinin ve tabiatın etkinliğinin nedenidir.

31. Nefs, sadece bu etkinlikleri yapar; çünkü o, yüksek bir gücün (el-kuvvet el-âliyye) ideasıdır (misal).

32. Bu, ilk nedenin, nefsin varlığını akıl aracılığıyla yarattığı anlamına gelir. Nefs, bu yüzden ilahi etkinlikte bulunur.

33. İlk neden, nefsin varlığını meydana getirdiğinde, onu aklın aracı (kesiyâk) yapmıştır.

34. Akıl eylemlerini onun aracılığıyla yapar. Bu yüzden akli nefs, akılsal etkinliklerde bulunur. Ancak aklın kendisine değil de etkisine sahip olan nefsin etkinliği, altındakine etki etme bakımından akıldan daha aşağıdır.

35. Bunun nedeni, nefsin, şeyler üzerinde sadece hareket ile etkide bulunmasıdır. Bununla şunu kastediyorum: Nefsin altındaki şeyler, nefs hareket etmedikçe onun etkisini kabul etmez. İşte bu nedenle nefs, cisimleri (ecrâm) hareket ettirir; kendi gücünü cisimlere (ecrâm) aktardığında ve onları aynı zamanda doğru etkinliğe yönelttiğinde, cisimleri canlandırması nefsin özelliklerindedir.

36. Şu halde, nefsin kendine özgü üç etkinliğinin olduğu açıktır. Bu üç ayrı özsel etkinlik, açıklayıp gösterdiğimiz gibi, ilahi güç, akli güç ve özsel (zâtî) güçtür.

IV.

37. Yaratılan ilk şey, varlıktır ve ondan önce yaratılan başka bir şey yoktur.

38. Bu varlık, duyumun, nefsin ve aklın üstündedir. İlk nedenden sonra, ondan daha geniş ve daha çok sonucu olan başka bir şey yoktur.

39. Bu nedenle, (varlık) yaratılan diğer her şeyin üstündedir ve birlik bakımından da daha güçlüdür.

40. Bunun böyle olmasının nedeni, saf varlığa (el-inniyye elmuhassa), gerçek bire (el-vâhid el-hakk) yakın olması ve hiçbir açı-

dan çokluk içermemesidir.

41. Yaratılan varlık (el-inniyye el-mübtedi'a), bir olsa da, (içinde) çokluk barındırır; yani çokluğu kabul eder.

42. Çünkü varlık, çokluk haline gelebilir; zira o, yalın (basit) olup, yaratılanlar içinde, ondan daha yalını olmasa bile, sonlu (nihâyet) ve sonsuzun (lânihayet)(241) bileşimidir.

43. İlk neden aracılığıyla varlığın ardından gelen her şey, gücü bakımından tam ve noksansız (kâmil) olan akıldır.

44. Diğer erdemler (fezâ'il)(242) ve akılsal suretler onda bulunur ve o, tümellik bakımından daha geniş ve daha güçlüdür. Aynı şekilde onun altındaki de akıldır; ancak bu akıl, tamlık, güç ve erdemler bakımından ondan aşağıdır. Ondaki akılsal suretler, bu akıldaki kadar geniş değildir. İlk yaratılan varlık, tümüyle akıldır; ancak işaret ettiğimiz gibi ondaki akıl tür itibarıyla farklılaşır.(243)

45. Akıllar farklı olduğundan, onlardaki akılsal suretler de farklılaşır. Nasıl ki, bir suretten, bu suret çeşitlendiği için, aşağı âlemde çokluk bakımından sonsuz sayıda tekil şey meydana geliyorsa, tıpkı bunun gibi ilk yaratılan varlıktan da, bu varlık çeşitlendiği için sonsuz sayıda akılsal suret çıkar.

46. Ancak bu suretler, farklılaşsalar da, tekil şeylerde olduğu gibi

---

241) Latincede, Arapçadaki "murekkebetun min nihâyet ve lânihayet", ifadesi "compositum ex finito et infinito" biçiminde yer almaktadır. Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride hem "dehr" hem de "lânihâyet", sonsuz diye çevrildiği için anlam karmaşası oluşmaktadır.

242) Latince metinde, "reliquis bonitatibus" 43. önermeye dahil edilmiş iken, Bedevi'nin neşrinde, bu kısım diğer cümleye dahil edilmiştir. Aynı durum Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride de vardır. Biz Arapça metne sadık kaldık.

243) Bu önermenin Latincesi şöyledir: "Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtatem est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia. Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtatem intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus." Türkçeye Mehmet Barış tarafından Almancadan yapılan çeviride ise şöyle ifade edilmiştir: "Aklın içindeki formlar, aklın kendisinden zayıf olsa da, yine de akılsaldır, ama mükemmellik, güç ve iyilikler açısından aklın altındadırlar. Ayrıca kapsamları aklın kendisi kadar değildir. İlk yaratılan varlık, bir bütün olarak akıldır, ama işaret ettiğimiz gibi, varlığın içindeki akıllar çeşitlidir." Bu çeviri, Arapça ve Latince metne tam uymamaktadır.

birbirinden ayrılmazlar.

47. Bunun nedeni, bu suretlerin, bozulmadan birleşmeleri ve ayrılmadan farklılaşmalarıdır. Çünkü onlar, çokluğa sahip birlik, birlik içinde çokluktur.

48. İlk akıllar, ilk nedenden aldıkları iyilikleri, ikinci akıllara akıtırlar; böylelikle ilk nedendeki iyilikler, bir akıldan diğerine geçer.[(244)]

49. İlk nedenin ardından gelen ilk yüksek akıllar, bozulmayan ve bir daha oluşa gereksinimi olmayan sabit suretleri etkiler. İkinci akıllara gelince, onlar da, nefs gibi, gelip geçici suretleri etkiler.

50. Çünkü nefs, aşağıda yaratılan bir varlık olarak ikinci akılların etkisiyle meydana gelir.

51. Nefsler, kendilerine etki eden akılların çoğalması gibi tür açısından çoğalırlar. Bunun nedeni, nefsin varlığının sonlu olmasıdır; ancak aklın altında bulunan kısmı sonsuzdur (gayru mütenâhin).

52. Aklı izleyen nefsler, tam ve noksansızdır; (süreksizlik ve yok oluşa az meylederler). Varlığı alttan izleyen nefsler ise, tamlık ve süreksizlik bakımından yüksek nefslerin altındadır.

53. Yüksek nefsler, akıldan aldıkları erdemleri (fezâ'il), daha aşağıda bulunan nefslere akıtırlar.

54. Her nefs, akıldan güç alır ve gücü arttıkça etkisi de artar. Böylece etkide bulunulan, kalıcı ve değişmez olur; hareketi de, sürekli ve bitişik olur. Aklın gücünden daha az etkilenen nefsler, ilk nefslerin etkisinde kalır. Bu nedenle güçleri zayıftır ve süreklilikleri azdır.

---

244) Bu önermenin Latince çevirisi şöyledir: "Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis usquequo consequuntur ultimam earum." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride ise şöyledir: "İlk akılsal formlar, birinci nedenden aldıkları iyilikleri, en sonuncusuna ulaşıncaya kadar öbür akılsal formlara aktarır." Çevirideki form sözcüğü, ne Latince ne de Arapça metinde vardır. Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir: Bu 48. önermenin bitiminden itibaren gerek Latince gerekse diğer çevirilerde, V. ayrım başlamaktadır. Ancak Abdurrahman Bedevî'nin neşri, bu ayrıma yer vermemektedir. Bu yüzden Latince ve diğer çeviriler, XXXII kısım içerirken, Bedevî'nin neşri XXXI kısım içermektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Bedevî'nin tutumu daha doğrudur; çünkü nefse değinse de, hâlâ akıl konusu devam etmektedir. Kaldı ki, metnin orijinal yazarı, her kısım bittiğinde, son bir önermeyle o kısımda yaptığı açıklamaları özetlemektedir; oysa özetleme burada değil, metin takip edildiğinde görüleceği gibi 56. önermededir. Bu nedenle biz, Bedevi'nin neşrini takip etmenin daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

55. Ancak durum böyle olsa da, (onlar da) oluş (kevn) yoluyla varlıklarını sürdürür.

56. Böylece, akli suretlerin, yalın tek bir varlık olmasına rağmen neden çok olduğu, yine nefslerin varlıkları içinde farklılık taşımayan yalın bir birlik oldukları halde neden çok olduğu ve birinin diğerinden neden daha güçlü olduğu gösterilmiş olmaktadır.

V.

57. İlk neden, tüm niteliklerin (sıfat)[245] üstündedir. Diller[246] onun niteliklerini ve varlığını niteleme konusunda acizdir; çünkü ilk neden bütün nedenlerin üzerindedir. İlk neden, sadece kendi ışığıyla aydınlanan ikinci nedenler aracılığıyla nitelenebilir.

58. Bunun nedeni şudur: İlk neden sonuçlarını sürekli aydınlatsa da, kendisi bir başka ışık tarafından aydınlatılmaz. Çünkü o, üstünde başka ışığın bulunmadığı salt ışıktır (en-nûr el-mahz).

59. Bu yüzden, ilk olmak, nitelikler üstü olmak demektir. Bu böyledir; çünkü üstünde kendisiyle onu bileceğimiz bir neden bulunmamaktadır. Her şey, kendi nedenine dayanılarak bilinir ve nitelenir.

60. Bir şey sadece nedense ve sonuç değilse, bilinemez ve nitelenemez; bu nedenle ilk neden bilinemez ve nitelenemez; çünkü o tüm niteliklerin üstündedir. Ona mantık[247] da ulaşamaz.

61. Bunun nedeni şudur: Niteleme ancak mantıkla, mantık akılla, akıl fikirle, fikir imgelemle (vehm), imgelem (vehm) ise duyumla (his) olur. İlk neden tüm bu şeylerin üzerindedir; hepsinin nedeni odur. Böylece, duyumun, imgelemin (vehm), fikrin, aklın ve mantığın altına girmez; bunun sonucu olarak da herhangi bir nitelikle nitelenemez.

---

245) Latince metinde sıfat sözcüğü, "narratione" biçiminde geçmektedir. Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride ise, "tanım" sözcüğüyle karşılanmıştır. Sıfat yani nitelik, bir şeyin tanımında işlevselse de, tanıma indirgenemez.

246) Arapçadaki "elsine" sözcüğü Latincede "linguae", Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride ise "sözcükler" biçimindedir. Doğrusu diller olmalıdır.

247) Mantık sözcüğü, Latincede "loquela", Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride ise "dil" biçiminde geçmektedir. Mantık kök itibarıyla dil ve düşünceyi birarada içermektedir. Buradaki kastın dil olması daha muhtemeldir, ancak biz mantık olarak Arapça orijinine sadık kalmayı tercih ettik.

62. Aynı şekilde diyorum ki: Bir şey, ya duyuların altına girer ve duyusal olur; ya imgelem gücünün (vehm) altına girer imgelenebilir bir şey olur (mütevehhim); ya tek bir hal üzere değişmeden kalır ve akılsal olur; ya da oluş ve bozuluşun etkisinde kalarak sürekli değişir ve fikrin egemenliğinde olur. İlk neden, sürekli olan akli şeylerin üstünde olduğu gibi, hareket eden şeylerin de üzerindedir. Bu yüzden, ona ne duyular, ne imgelem (vehm), ne fikir ne de akıl ulaşabilir.

63. İlk nedene, ikincil neden aracılığıyla ancak akıl işaret edebilir. O, sonucuna dayanılarak, ondan tür olarak daha yüksek ve daha iyi olması anlamında "ilk" diye adlandırılır. Açıkladığımız gibi, sonucun nedeni vardır ve neden, sonuçtan tür olarak daha yüksek (erfa'), daha iyi (efdal) ve daha cömerttir (ekram).

VI.

64. Akıl, bölünmeyen bir tözdür (cevher).

65. Bu, onun büyüklüğü, cismi, hareketi ve bir mahalli olmadığı için, bölünemeyeceği anlamına gelir.

66. Aynı şekilde, her bölünen şey, ya çokluğuna, ya büyüklüğüne ya da hareketine bağlı olarak bölünür.

67. Bir şey bu hal üzere bulunursa, o şey zamana bağlıdır. Çünkü zamanda bölünmeyi kabul eder. Akıl, zamanda değil, ayrımlaşmamış süre (dehr) ile beraberdir. Bu yüzden, bütün cisimlerden ve her türlü çokluktan daha yüksek ve daha üstündür. Onda çokluk bulunsa bile, sanki bir tek şeymiş gibi birlik olarak bulunur. Akıl böyle bir niteliğe sahip olduğundan, asla bölünme kabul etmez.

68. Bunun kanıtı, aklın kendi özüne geri dönüşüdür. Bununla şunu kastediyorum: O, herhangi bir ayırt edici şeyle (me'a eş-şey el-mümeyyiz), ayırt edilemez (la yümeyyiz). Bu durumda, onun taraflarından birisi, diğeriyle uyumsuz (nâbiyen) olur.[248]

69. Bu böyledir; çünkü akıl, uzama yayılmış cisimsel bir şeyin bilgisini elde etmek istediğinde, onunla birlikte uzama yayılmaz;

---

248) Önermenin Latincesi şöyledir: "Et significatio [quidem] illius est reditio sui süper essentiam suam, scilicet quia non extenditur cum re extensa, ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab alia." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviri ise şöyledir: "Bunun kanıtı, aklın kendi özüne döndüğünde açığa çıkar; çünkü akıl, herhangi bir uzamsal şeyle genişlemediğinden, öbür her şeyde olanın aksine, aklın sınırları arasında belli bir mesafe oluşmaz."

kendi durumuna uygun olarak değişmez bir biçimde kalır. Çünkü aklın sureti, kendisinden hiçbir şey eksilmeyen bir surettir. Oysa cisimler böyle değildir.

70. Aklın bir cisim olmadığının, tözü ve etkinliği bakımından bölünmediğinin bir diğer kanıtı da şudur: Aklın tözü ve etkinliği, tek bir şeydir. Akıl, ilk nedenden kendisine gelen erdemler (fezâ'il) nedeniyle çokluk halindedir. Ancak o, bu açıdan çokluk halinde olsa bile, Bir'e yakın olduğundan birlik olarak kalır ve bölünmez. Akıl bölünme kabul etmez; çünkü o, ilk nedenin, ilk yarattığı şeydir. Bu yüzden birlik, onun için bölünmeden daha uygundur.

71. Şu halde, aklın, büyüklüğü ve cismi olmayan ve cismani hareket türlerinden birisiyle hareket etmeyen bir töz olduğu ortaya çıkmaktadır. Açıkladığımız gibi, akıl, işte bu nedenlerden ötürü, zamanın da üstündedir.

VII.

72. Her akıl, hem üstündekileri hem de altındakileri bilir. Altındakileri bilir, çünkü onun nedenidir; üstündekileri bilir, çünkü onun erdemlerinden (fezâ'il) istifade eder.

73. Akıl, akılsal bir tözdür. Bu nedenle kendi tözünün özelliğine uygun olarak, hem üstünden istifade ettiği şeyleri hem de nedeni olduğu şeyleri bilir.

74. Akıl, üstündeki ve altındaki şeyleri ayırt eder; üstündekinin kendisinin nedeni olduğunu, altındakinin ise kendisinden kaynaklandığını bilir. Nedenini ve sonucunu, kendisiyle, yani tözüyle bilir.

75. Bu durum, her bilen için aynıdır; çünkü bir şeyin değer (efdal) ve değersizliğini (ednâ), şeylerin kendileri aracılığıyla değil, kendi tözü ve özü aracılığıyla bilir.

76. Durum böyle olduğuna göre, şu halde, ilk nedenden akla inen erdemlerin (fezâ'il), onda akılsal olarak bulunması; yine aynı şekilde duyumlanır cisimlerin de, akılda, akılsal olarak yer alması kaçınılmazdır.

77. Bu, akılda bulunan şeylerin, etkilerinin aynıyla değil, aksine nedenleriyle bulunması anlamına gelir. Bunun kanıtı şudur: Akıl, sadece akıl olduğu için kendi altındaki şeylerin bizzat nedenidir. Eğer akıl, akıl olduğu için şeylerin nedeni ise, şeylerin nedenlerinin aynı biçimde akılda akılsal olarak bulunması kaçınılmazdır.

78. Şu halde açıktır ki, aklın üstünde ve altında olan şeyler, akli yetinin egemenliğindedir; çünkü akıl, onların nedenidir. Yine aynı şekilde, cisimsel şeyler de, akılda akılsal olarak bulunurlar. Akılsal şeyler, akılsal olarak akıldadır; çünkü akıl onların nedenlerinin nedenidir. Akıl, tözü aracılığıyla şeyleri idrak eder. Çünkü ister akılsal ister cisimsel olsun, şeyleri akılsal olarak idrak eden akıldır.[249]

VIII.

79. Her aklın varlığı (sebât) ve sürekliliği (kavâm), ilk neden olan salt iyiden (el-hayr el-mahz) kaynaklanır.

80. Aklın gücü, birlik bakımından kendisinden sonra gelen ikincil şeylerden daha fazladır; çünkü onlar aklın bilgisine erişemezler. Bu böyledir; çünkü akıl, altındakilerin nedenidir.[250]

81. Bunun kanıtını yeniden anımsayalım: Akıl altındaki her şeyi, sahip olduğu ilahi bir güçle[251] idare eder (müdebbir) ve bu ilahi güçle şeyleri bir arada tutar.[252] Çünkü akıl bu ilahi güç vasıtasıyla

---

249) Metnin Latincesi şöyledir: “Iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et sub ea sunt per virtutem intellectibilem et similiter rescorporae cum intelligentia sunt intellectzibiles et res intellectibiles in intelligentia sunt intellectibiles, quoniam ipsa est causa causae esse earum; et quoniam ipsa non apprehendit nisi per modum suae substantiae et ipsa, quia est intelligentia, apprehendit res apprehensione intellectibili, sive intellectibiles sint res sive corporeae.” Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan yaptığı çeviri ise şöyledir: “Böylece şu artık açıktır ki, aklın üstünde ve altında olan şeyler, akılsal güç sayesinde akılda bulunur. Yine aynı şekilde, cisimsel şeyler ve akılsal şeyler akılda bilinebilir; çünkü akıl, bizzat kendi varlığının nedenidir; akıl yalnızca kendi tözü aracılığıyla şeyleri kavradığından, şeyler, ister akılsal ister cisimsel olsun, onları akılsal bir kavrayışla kavrar.”

250) Metnin Latincesi şöyledir: “Et virtus [quidem] intelligentiae est vehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. Et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea.” Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan yaptığı çeviri ise şöyledir: “Aklın gücü, kendisnden sonra gelen şeylerden fazladır; çünkü onlar, aklın bilgisine erişemez. Bunun böyle olmasının nedeni, aklın bu şeylerin nedeni olmasıdır.”

251) Latince metinde, “virtutem divinam”; Arapça metinde ise, “bil-kuvve el-ilahiyye” geçmesine rağmen Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan yaptığı çeviride, “göksel” olarak karşılanmıştır. Doğrusu tanrısal/ilahi güçle olmalıdır.

252) Arapça aslında ve Latince çevirisinde yer alan, “bu ilahi güçle şeyleri bir arada tutar” deyişi Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride yoktur.

şeylerin nedeni olur. Böylece o, altındaki şeyleri kapsar ve onların hepsini kuşatır.

82. Şeylerden önce gelen, o şeylerin nedenidir ve bu neden, söz konusu şeyleri kapsadığı gibi onları idare de eder. Hiçbir şey, yüce gücünün etkisinin dışına çıkamaz. Şu halde akıl, tıpkı tabiatın altındaki şeyleri aklın gücüyle idare etmesi gibi, altındaki şeylerin reisi olarak, onların hepsini kapsar ve idare eder. Aynı şekilde akıl, tabiatı da, ilahi bir güçle idare eder.(253)

83. Böylece akıl, kendisinden sonra gelen şeyleri kapsayan ve onları idare eden bir şey olarak, gücünü bu şeylerin üzerinde tutar. Çünkü bu şeyler, aklın tözsel gücü değildir; aksine akıl, var olan tözsel güçlerin gücüdür; zira onların nedenidir.

84. Akıl, tabii oluşları (el-ekvân et-tabiiyye) ve tabiatın üstündeki nefsi kuşatır.(254)

85. Bu yüzden, tabiat oluşları, nefs tabiatı, akıl nefsi kuşatır.

86. Böylece akıl, tüm eşyayı kuşatmış olur. Akıl, her şeyin üstünde olan ve aklın, nefsin, tabiatın ve başka bütün şeylerin nedeni olan ilk neden sayesinde bu konumdadır.

87. İlk neden, ne akılla, ne nefsle, ne de tabiatladır; aksine o, aklın, nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin üstündedir; çünkü onların hepsini o yaratmıştır. Yalnız aklı aracısız yaratmış; nefsi, tabiatı ve

---

253) Arapça orijinali ile Latince metinde yer alan, kimi ifadeler, Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çevirisinde yer almamaktadır. Latince çeviri şöyledir: "Quod est quoniam omne quod est primum rebus est causa eis, est retinens illas res et regens eas et non evadit ab eo ex ipsis aliquid propter virtutem suam altam. Ergo intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Herhangi bir şeyin nedeni, o şeyi kapsayıp onu idare eder. Şeyler kendi nedenlerinin gücünden kaçamaz. Bu nedenle akıl, kendi altındaki her şeyin hâkimidir, onları kapsar ve onlara yön verir. Akıl doğayı da göksel güçle yönetir."

254) Latince metin ve Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri, Arapçasıyla karşılaştırıldığında bu önermede farklılık bulunmaktadır. Latince çevirisi şöyledir: "Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam." Mehmet Barış Albayrak Almancadan Türkçeye şöyle çevirmiştir: "Akıl, ürettiği şeyleri, doğayı ve doğanın sınırını, yani ruhu kapsar; çünkü o doğanın üstündedir."

diğer şeyleri akıl vasıtasıyla var etmiştir.[255]

88. İlahi bilgi[256], ne akılsal ne de nefse ait bilgiye benzer; aksine (onun bilgisi) aklın ve nefsin bilgisinden üstündür (fevk); çünkü o, bilgilerin yaratıcısıdır (mübdi' el-ulûm).

89. İlahi güç[257], tüm akli, nefsi ve tabii güçlerin üstündedir; çünkü tüm güçlerin nedeni odur.

90. Akıl tümelliğe sahiptir (zû külliye); çünkü o, varlık ve surettir. Nefs ve tabiat da, tümelliğe sahiptir. Ancak ilk neden, tümel değildir; çünkü o sadece varlıktır.[258]

91. Eğer birisi, ilk nedende de tümellik[259] olması gerekir derse,

---

255) Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, Arapça orijinali ve Latince metinde yer alan, "yalnız aklı aracısız yaratmıştır" ifadesi bulunmamaktadır.

256) Mehmet Barış Albayrak Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, ilahi bilgi (el-ilm el-ilâhî/scientia quidem divina), göksel bilgi şeklinde karşılamıştır.

257) Mehmet Barış Albayrak Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, ilahi gücü (el-kuvve el-ilâhiyye/ virtus divina), göksel güç şeklinde karşılamıştır.

258) Bu önermenin Latincesi şöyledir: "Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim, et natura est habens yliathim. Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Akılda yliathim vardır; çünkü o varlık ve formdur; ruh ve doğada da yliathim vardır. Ama ilk nedende yliathim yoktur; çünkü o yalnızca varlıktır." Arapça metinde yer alan "zû külliye" sözcüğü, nedeni bilmediğimiz bir şekilde Latincede yliathim olarak ifade edilmiştir. St Thomas Aquinas, "akılda, nefste ve doğada yliathim vardır", deyişini Aristotelesçi bir paradigmayla şöyle yorumluyor: "Bu (yliathim) madde özelliğine sahip bir şeydir. Yliathim, Yunanca hyle, yani madde sözcüğünden türemiştir. Akılda hyle'nin nasıl var olduğu, yazar, onun varlık ve form olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Aklın özü daimidir ve maddi olmayan bir formdur. Öbür yandan, aklın varlığı, bizzat akla ait değildir; varlık, aklı kalıcı kılan bir şekilde akla katılmıştır. Aklın formu ve aklın varlığı arasındaki ilişki, potansiyelin edimselle ya da maddenin formla olan ilişkisi gibidir. Ruhun yalnızca kalıcı bir formu değil, cismi de olduğundan, ruhta da yliathim vardır. Aynı şekilde doğada da yliathim vardır; çünkü doğa cisimleri, tam anlamıyla madde ve formdan oluşmaktadır. Yalnızca ilk nedende yliathim yoktur; çünkü o varlığa katılmaz, tersine o, saf varlıktır ve dolayısıyla saf iyiliktir; çünkü var olan her şey aynı zamanda iyidir." Aquinolu Tomasso, *Nedenler Kitabı Yorumu*, ss.106-107.

259) Latince metinde ve Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride tümellik sözcüğü yerine, yliathim sözcüğü yer almaktadır. St Thomas Aquinas, ilk nedende de yliathim olması gerektiği savını şöyle ele alıyor: "Birisi şöyle diyebilir: İlk neden eğer saf varlıksa, o, her şeyde bulunan ve başkalarından

ona şöyle deriz: Onun tümelliği(260) sonsuzluğundadır; onun şahsı, bütün iyilikleri (hayrât) akla ve akıl aracılığıyla diğer bütün şeylere akıtan (el-müfîz) saf iyiliktir (el-hayr el-mahz).

IX.

92. Her akıl, suretlerle doludur; ancak, kimi akıllar, daha tümel suretler taşırken kimileri daha az tümel suretler taşır.

93. Bu, ikincil ve altta bulunan akılların sahip olduğu suretlerin tikel, üstteki, yani ilk akılların sahip olduğu suretlerin ise tümel cinsten olması anlamına gelir. Yani ilk akılların sahip oldukları suretler tümel, ikinci akılların sahip oldukları suretler ise tikeldir.(261)

94. İlk akıllarda yüksek bir güç vardır; çünkü onların birliği aşağı olan ikincil akıllara oranla daha fazladır. Aşağı ikincil akılların gücü ise daha azdır; çünkü onlarda çokluk daha yoğunken, birlik daha azdır.

95. Bunun nedeni şudur: Salt gerçek Bir'e (el-vâhid el-hakk el-mahz) daha yakın olan akıllar, nicelik bakımından daha az, güç bakımından ise daha büyüktür. Yine saf gerçek Bir'den daha uzak olan akıllar, nicelik bakımından çok, (güç bakımından) ise zayıftırlar.

96. Akılların, saf gerçek Bir'e yaklaştıkça, nicelikleri azaldığı ve güçleri arttığı için, bu akıllarda ortaya çıkan suretler, tümel bir birlik içindedir. Suretler, ilk akıllardan ikincil akıllara geçtikçe, (güçleri) ve birlikleri azalır.

---

ayrı bir tekil varlık olmayan genel bir varlık olmalıdır. Ama ilk neden tekildir ve başka her şeyden ayrıdır. Öyle olmasa, bir etkinliği de olmazdı. Çünkü ilk neden, hiçbir edimi için herhangi bir evrensel forma gereksinim duymaz. Bu açıdan bakıldığında, ilk nedende yliathim, yani varlığı alımlayabilecek bir şey olması zorunlu gibi görünmektedir. Yazar buna karşılık olarak, herhangi bir alıcı tarafından sınırlanmayan sonsuzluğun, ilk nedende, başak bütün şeylerde bulunan bulunan yliathim'in yerine geçtiğini söylemektedir. Genel olarak alımlanan bir şeyin tekilleşmesi-biryselleşmesi, alımlayanın özelliğine göre olmaktadır. Göksel iyilik ya da göksel varlık, kendi saflığı dışında hiçbir şey tarafından alımlanmamış olduğu gerçeğiyle tekil bir haldedir." Aquinolu Tomasso, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s.107.

260) Latince metinde ve Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride tümellik sözcüğü yerine, yliathim sözcüğü yer almaktadır.

261) Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride "yani ilk akılların sahip oldukları suretler tümel, ikinci akılların sahip oldukları suretler ise tikeldir" ifadesi yer almamaktadır.

97. Özetle şunu söyleyebiliriz: İkinci akıllardan gelen suretler, daha güçsüz ve daha fazla ayrışmışlardır.

98. Böylece ikincil akıllar, ışıklarını tümel akıllardaki tümel surete yönelttiklerinde onu bölerek ve ayrıştırarak kavrarlar. Çünkü bu tümel suretleri, gerçeklikleri ve suretlerine göre değil, güçlerinin yettiği ölçüde, bölerek ve ayrıştırarak elde ederler.

99. Benzer bir biçimde, her şey, üstündekinden geleni, gücü nispetinde elde eder. O şeyi olduğu gibi, yani nasılsa o şekilde elde edemez.

X.

100. Her akıl, sürekli olan, yok olmayan ve zamana tabi olmayan şeyleri düşünür (ya'kılu).

101. Bu yüzden akıl, daimi olup hareket etmediği için, daimi olan, değişmeyen, oluşup bozulmayan şeylerin nedenidir. Aklın böyle oluşunun nedeni, kendi varlığını düşünmesidir. Aklın varlığı süreklidir, değişim ve dönüşüme uğramaz.

102. Durum bu şekilde ise, deriz ki: Oluş ve bozuluşa uğrayan, dönüşen şeylerin nedeni, ayrımlaşmamış süreyle (dehriyye) birlikte bulunan akıl değil, zamansal ve cisimsel (cirmiyye) nedenlerdir.

XI.

103. İlk şeylerin (evâ'il) tümü, her biri öbüründe olacak biçimde birbirinin içinde bulunur.

104. Bu, varlıkta hayat ve akıl; hayatta varlık ve akıl; akılda ise varlık ve hayat bulunduğu anlamına gelir.

105. Ancak akıldaki varlık ve hayat, iki akıldır; hayattaki varlık ve akıl iki hayat; varlıktaki akıl ve hayat ise iki varlıktır.

106. Bu böyledir; çünkü ilk şeylerden her birisi ya neden ya da sonuçtur. Nedenin türüne göre, sonuç nedende; sonucun türüne göre ise, neden sonuçtadır.

107. Özetle şunu söyleyebiliriz: Bir şeye neden olarak etki eden bir şeyin türüyle, etki ettiği şeydeki türü, nasılsa o şekildedir. Sözgelimi, duyum, nefste nefsanî bir tarzda; akıl, nefiste akli bir tarzda; akıl varlıkta varlıksal bir tarzda bulunur. Aynı şekilde, ilk varlık,

akılda akli bir tarzda, akıl nefste nefsanî bir tarzda, nefs de duyumda duyusal bir tarzda bulunur.

108. Tekrar edersek şöyle diyebiliriz: Açıkladığımız gibi, duyum nefste, nefs akılda, akıl ise İlk Neden'de, (içinde bulundukları şeyin) türüne göre bulunur.

XII.

109. Her akıl edimseldir (bilfiil)[262] ve kendi özünü düşünür (ya'kılu).

110. Bu, akılda, düşünen (â'kil) ve düşünülenin (ma'kûl) aynı olduğu anlamına gelir (ma'an). Akıl, hem düşünen (â'kil) hem de düşünülen (ma'kûl) olunca, kaçınılmaz olarak kendi özünü görecektir (yerâ).

111. Kendi özünü gördüğünde (ra'e), kendi özünü düşünen (ya'kılu) bir akıl olduğunu bilecektir.

112. Kendi özünü bildiğinde, kendisinden çıktığı için, kendi altındaki diğer şeyleri de bilecektir; çünkü onlar ondan kaynaklanmıştır.

113. Ancak onlar, akılda akılsal olarak bulunurlar. Bu yüzden, akıl ve düşünülen şeyler (el-eşyâ' el-ma'kûl) bir ve aynıdır.

114. Durum böyle ise, (yani akıl ve düşünülen şeyler bir ve aynı ise, akıl da kendi özünü biliyorsa), tüm şeyler de akılsal olarak akılda ise, akıl kendi özünü bildiğinde, hem kendi özünü hem de diğer şeyleri kaçınılmaz olarak bilmiş olur. Yine diğer şeyleri bildiğinde, kendi özünü bilmiş olur. Diğer şeyleri bilir; çünkü onlar akılsal şeylerdir. Şu halde açıkladığımız gibi, akıl, hem kendi özünü hem de akılsal şeyleri aynı anda (me'a) bilir.

XIII.

115. Her nefste, duyumlanır şeyler (el-eşya el-hissiyye) bulunur; çünkü nefs, duyumlanır şeylerin örneğine/idealarına sahiptir (mi-

---

262) Önermenin Latincesi ve Arapçası arasında fark vardır. Latincesi şöyledir: "Omnis intelligentia intelligit essentiam suam." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Her akıl kendi özünü kavrar." Hem Latincede hem de Mehmet Barış Albayrak'ın çevirisinde Arapçada yer alan, bi'l-fi'il (edimsel) sözcüğü bulunmamaktadır.

sal). Yine akılsal şeyler de nefste bulunur; çünkü nefs onlara işaret eder (âlem).[263]

116. Bu elbette böyledir; çünkü nefs, hareket etmeyen akılsal şeyler ile hareket eden duyusal şeyler arasında aracıdır.

117. Nefs böyle olduğu için, cisimsel şeylere etki eder (tüessir)[264]; zira nefs, cisimlerin nedeni, kendisinden önceki aklın ise sonucudur.

118. Nefsin eseri olan şeyler, neftse, örnek/idea (misal) olarak bulunur. Yani duyusal şeyler, nefsteki örneğe/idealara göre meydana gelir. Nefsin üstündeki şeylere gelince, bunlar nefste edinilmiş türler olarak bulunur.[265]

119. Bu böyle olduğundan, tekrar ederek şöyle diyebiliriz: Duyusal şeyler, tümüyle neftse, neden türü olarak bulunur; çünkü nefs (onların) örneklik/idea bakımından nedenidir.

120. Nefsle, duyusal şeylere etki eden gücü (el-kuvvet el-fâ'ile) kastediyorum.

121. Ancak nefsteki bu etkin güç (el-kuvvet el-fâ'ile), maddesel (heyûlani) değildir; nesfteki cisimsel (cirm) güç, ruhanidir.[266] Boyutlu nesnelerdeki etkin güç, boyutlu değildir.

---

263) Arapçada "nefs onlara işaret eder" şeklindedir. Arapçası şöyledir: "Li ennehe âlem lehe". Latincede ise şöyledir: "quia scit eas". Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, bu yüzden şöyle denilmektedir: "Çünkü ruh, onları bilebilir."

264) Önermenin Latincesi şöyledir: "Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas quapropter facta est causa corporum et facta est causataex intelligentia quae est ante eam." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride ise şöyledir: "Ruh böyle olduğu için, cisimsel şeylere bir form verir, çünkü o cisimlerin nedeni ve kendisinden önceki aklın sonucudur." Ne Arapça ne de Latince metinde form verir ifadesi bulunmaktadır.

265) Önermenin Latincesi şöyledir: "Res igitur quae imprimuntur ex anima, sunt in anima per intentionem exempli, scilcet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae, et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride ise şöyledir: "Böylece ruhun biçimlendirdiği şeyler, ruhta arketip formunda bulunur, çünkü duyumsanır ve algılanır şeyler, ruh örneğine göre sürekli yeniden üretilir. Ama ruhun üstündeki şeyler, ruhta, ruhun edindiği şeyler olarak bulunur."

266) Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride nefs sözcüğü ruhla karşılandığı için olsa gerek, ruhani sözcüğü akılsalla karşılanmıştır. Oysa hem Latince de hem de Arapçada ruhsal (el-kuvve el-cirmiyye fî'n-nefs ruhâniyye/et virtus corporea in anima est spiritualis) diye geçmektedir.

122. Nefsteki akılsal şeyler, ilineksel (arızi) türdendir; bununla, neftse, bölünmeyen akılsal şeylerin bölünebilir tarzda; birlik halindeki akılsal şeylerin, çokluk halinde; hareket etmeyen akılsal şeylerin ise, hareket halinde bulunduğunu anlatmak istiyorum.

123. Gösterdiğimiz gibi, duyusal ve akılsal olan tüm şeyler neftse bulunur; ancak duyusal, cisimsel ve hareketli şeyler neftse, nefsanî(267); ruhani ve birlik halinde, akılsal(268); birlikli ve hareketsiz şeyler ise, çokluk ve hareket halinde bulunur.

XIV.

124. Her bilen, kendi özünü bilir ve tam bir dönüşle kendi özüne döner.

125. Bu, bilginin akılsal bir eylem olduğu anlamına gelir. Bilen kendi özünü bilince, bilgisi ile kendi özüne dönmüş olur.

126. Durum böyle olunca, hem bilen hem de bilinen bir ve aynı şey olur. Çünkü bilenin özüne dönük bilgisi, kendisinden yola çıkar (fakat) yine kendisine döner. Kendisinden yola çıkar; çünkü bilen odur; kendisine döner; çünkü bilinen de odur. Bilgi, bilenin bilgisi olduğundan ve bilen de kendi özünü bildiğinden, etkinliği kendi özüne döner; tözü de aynı şekilde, kendi özüne dönmüş olur.(269)

127. Tözün öze geri dönmesiyle şunu kastediyorum: Akıl, kendi özüyle var olan, varlığı ve sürekliliği için başkasına gereksinimi olmayan bir şeydir; çünkü töz, yalındır ve kendi kendisine yeterlidir.

---

267) Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, ruhani akılsal olarak çevrilmiştir; oysa metnin yazarı, ruhani ile akli arasında yer yer ayrıma gitmektedir.

268) Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, akli/akılsal, bilinebilir olarak karşılanmıştır.

269) Önermenin Latincesi şöyledir. “Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum.” Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: “Bunun böyle olmasının nedeni, bilen ve bilinenin bir olmasıdır, çünkü bilenin kendi özüne dair edindiği bilgi, kendisinden yola çıkarak kendisine hareket etmektedir. Kendisinden hareket etmektedir, çünkü o bilendir; kendisine dönmektedir, çünkü o bilinendir.” Dolayısıyla, Latince ve Almancadan yapılan çeviride, “Bilgi, bilenin bilgisi olduğundan ve bilen de kendi özünü bildiğinden, etkinliği kendi özüne döner; tözü de aynı şekilde, kendi özüne dönmüş olur” ifadesi bulunmamaktadır.”

XV.

129. Bütün sonsuz güçler (kül el-kuvât elleti lânihayet), en yetkin güç (kuvvet el-kuvvâ) olan ilk sonsuza bağlıdır. Çünkü o, var olan şeylerden (el-eşyâ el-hüviyye), istifade etmediği gibi sürekli ve sabit de değildir; aksine o özleriyle sabit olan şeylerin gücüdür.[270]

130. Eğer birisi, ilk yaratılan varlığın (hüviyyet), yani aklın, sonsuz bir güç olduğunu ileri sürerse, ona şöyle deriz: Yaratılmış varlık (hüviyye), (özünde) güç sahibi değildir; aksine (ona verilmiş) herhangi bir güce sahiptir.

131. (Bu verilmiş) güç sayesinde, ancak aşağıdan sonsuz güç sahibiymiş gibi görünür; yukarıdan değil. Çünkü o, (kendinde) sırf güç olmadığı gibi ne alttan ne de üstten sınırlandırılabilen saf bir güçtür. Öte yandan ilk yaratılan varlığın, yani aklın, varlığı ve gücü sonludur (nihâyet) ve sürekliliği için nedene gereksinimi vardır.

132. Sadece ilk yaratıcı varlık, ilk saf sonsuzluktur (lânihayet).

133. Salt sonsuz ilk varlığa yakın olanlar, ondan istifade etmelerinden ötürü sonsuz olsalar bile, sonsuz şeyleri var eden ilk varlık olduğu için, ilk varlığın sonsuzluğun üstünde olması gerekmektedir.

134. İlk yaratılan varlığa (hüviyyet), yani akla gelince, o sonsuz değildir (lânihayet), aksine onun sınırsız (gayru mütenahiyet) olduğu söylenebilir; ancak onun (sınırsızlığının),[271] sonsuzluğun kendisi olduğu (lânihâyet bi'aynihe) söylenemez.

135. Şu halde ilk varlık, birincil ve ikincil varlıkların, yani akılsalların ve duyusalların ölçüsüdür (mikdâr). Yani onları o yaratmıştır ve her varlığın tam ölçüsünü (mikdâr) takdir etmiştir.

---

270) Önermenin Latincesi şöyledir: "Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus habentibus fixionem". Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Bütün sonsuz güçler, tüm güçlerin gücü olan ilk sonsuza bağlıdır; bunun nedeni, onun, varolan şeylerdeki mevcut ve sürekli bir şey olmasından değil, tersine, sürekli varolan şeylerin bizzat gücü olmasındadır."

271) Buradaki "he" zamiri, bir öncesi olan, "gayru mütenahiye"ye dönmektedir. Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride "ilk yaratılan şey, yani akıl sonsuz değildir; onun sınırsız olduğu söylenebilir; ama sonsuzluğun kendisi değildir", biçiminde çevrildiği için, zamir akla dönüyormuş gibi algılanmaktadır.

136. Geriye dönerek şöyle diyebiliriz: İlk yaratıcı varlık (el-hüviyyet el-ûlâ el-bübted'at)), sonsuzluğun (lânihayet) üstündedir. Ancak İkinci varlık (akıl) yaratılmıştır ve sınırsızdır (gayr mütenahiyet). Sonsuzluk, ilk yaratan varlıkla ikinci olan yaratılmış varlık (akıl) arasındadır.

137. Hayat, ışık ve bu ikisine benzer diğer yalın erdemler (fezâ'il) ise, bu erdemlere sahip her şeyin nedenidir. Yani sonsuzluk (lânihayet), ilk nedenden kaynaklanır; ilk sonuç ise, hayat gibi ilk nedenden kaynaklanan bütün erdemlerin (fezâ'il) nedenidir. Bütün erdemler (fezâ'il), ilk nedenden ilk sonuca, yani akla iner; akıl aracılığıyla da, diğer akli ve cismani sonuçlara aktarılır.

XVI.

138. Her birlik halindeki güç, çokluk halindeki güçten daha fazla sonsuzdur (lânihayet).

139. İlk sınırsız olan akıl, saf gerçek Bir'e daha yakındır. Bu nedenle, saf gerçek Bir'e yakın olan her güç, ona uzak olan güce oranla daha sonsuzdur.

140. Bunun nedeni, gücün çoklu hale gelmesiyle birliğinin bozulmasıdır. Birlik bozulduğunda, sahip olunan sonsuzluk da bozulur. Sonsuz güç bölününce güç kaybeder.

141. Bunun kanıtı şudur: Bölünmüş güç, bir araya gelir ve birleşirse, güç büyür, artar ve olağanüstü (acîbe) işler yapar. Güç bölünmüş ve parçalanmış olduğunda ise, küçülür, zayıflar ve daha az değerli işler meydana getirir.

142. Şu halde kesin ve açıktır ki, saf gerçek Bir'e yaklaştıkça, gücün birliği artar; birliği arttıkça da, sonsuzluğu da açık ve anlaşılır bir hale gelir. Bu durumda etkinliği de, güçlü, olağanüstü ve yüce olur.

XVII.

143. Özü-varlığı olan her şey, ilk varlık nedeniyle vardır. Canlı olan ve özüyle hareket eden her şey, ilk hayattan kaynaklanır. Bilgi sahibi her şeyin bilgisi de, ilk akıl nedeniyledir.

144. Çünkü her neden sonucuna bir şey veriyorsa, kuşkusuz ilk varlık da sonuçlarına varlık vermelidir.

145. Aynı biçimde, hayat sonucuna hareket verir; çünkü hayat sürekli hareketsiz bulunan ilk varlıktan taşan (inbicâs) bir şeydir ve ilk harekettir.

146. Ve yine akıl, kendi sonuçlarına bilgi verir.

147. Bunun nedeni, her gerçek bilginin akıldan kaynaklanmasıdır. Akıl ilk bilen olduğuna göre, diğer bilenlere bilgiyi o akıtır (el-müfîz).

148. Tekrar ederek söylersek, ilk varlık hareketsizdir (sâkine) ve nedenler nedenidir (illetü'l-ilel). İlk varlık, tüm var olan şeylere varlığını verir; fakat bunu yoktan yaratma (ibda') yoluyla yapar. İlk hayat, altında olanlara yaşam verir; fakat bunu yoktan yaratma yoluyla değil, suret vererek yapar. Aynı şekilde akıl da, kendinden altındaki diğer şeylere bilgi verir; fakat o da, bunu yoktan yaratma yoluyla değil, suret verme yoluyla yapar. Çünkü yoktan yaratma yoluyla var etme (nev'ül-ibdâ') sadece ilk nedene özgüdür.(272)

XVIII.

149. Akıllar arasında tanrısal olanı vardır(273); çünkü o, ilk nedenden akan ilk erdemleri (el-fezâ'il el-evvel) büyük ölçüde kabul eder. Yine akıllar arasında sadece akıl olan vardır; çünkü o, akan ilk erdemleri (doğrudan değil), ilk akıl aracılığıyla kabul eder. Nefsler arasında akılsal olanı vardır; çünkü o, akılla ilişkilidir. Yine nefsler

---

272) Önermenin Latincesi şöyledir: "Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Tekrar edersek, ilk varlık hareketsizdir ve nedenlerin nedenidir; ilk varlık, diğer bütün var olanların varlıklarını yaratırken, ilk yaşam, kendisinden sonraki yaşamları yaratmaz, onlara yaşamı form olarak verir. Aynı şekilde akıl, kendisinden sonrakilere bilgiyi ve diğer şeyleri formel olarak verir." Dolayısıyla Latinceye ve Almancadan Türkçeye yapılan çeviride, "çünkü yoktan yaratma yoluyla var etme sadece ilk nedene özgüdür" ifadesi bulunmamaktadır.

273) Latincede, "ex intelligentiis est quae est est intelligentia divina" Arapçada, "inne min el-ukûl ma hüve akli ilahi", şeklinde geçen ifade, Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, "birçok akıldan sadece bir tanesi göksel akıldır" şeklinde çevrilmiştir. Bu çeviri metni anlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü metnin geneline bakıldığında tüm akılların ilahi olduğu görülüyor.

arasında, sadece nefs olan da vardır. Tabii cisimler arasında nefse sahip olan ve nefs tarafından idare edilen vardır. Yine tabii cisimler arasında, nefsi olmayanlar, yalnızca cisim olanlar da vardır.

150. Bu böyledir; çünkü düzen (eş-şerh) ne sadece akılsal, ne sadece nefssel ne de kendi üzerindeki nedenlere bağlı olarak sadece cisimseldir. Düzen, sadece olduğu gibi tam ve yetkindir. Çünkü o kendi üzerindeki nedenle ilişkilidir.(274)

151. Bununla şunu kastediyorum: Her akıl, ilk nedenden gelen erdemleri (fezâ'il) tam olarak alamaz; ancak, tam olan, ilk olan ve noksansız olan akıl bunu başarabilir. İşte bu akıl, ilk nedenden gelen erdemleri (fezâ'il) alarak güçlenir ve ona bağlanarak birliğini artırır.

152. Yine benzer bir şekilde, her nefs akla bağlı değildir; yalnızca eksiksiz ve noksansız olan, akla bağlıdır. Nefsin akılla birlikteliği güçlendikçe, tam olan akla bağlanmış olur.

153. Yine benzer bir biçimde, her doğal cismin nefsi yoktur; yalnızca akıl sahibi şeylerde olduğu gibi eksiksiz ve noksansız cisimlerin nefsi vardır.

154. Söz konusu durum, bu kıyas uyarınca, diğer akılsal düzenler (el-merâtib el-akliyye) için de geçerlidir.

XIX.

155. İlk neden, yaratılmış şeyler tarafından kuşatılmaksızın, onların tümünü yönetir (tüdebbir).

156. Bu yönetim (tedbir), (ilk nedenin) her şeyin üzerindeki birliğini zayıflatmadığı gibi, özünün ve birliğinin diğer şeylerden ayrı oluşu da, bu şeyleri yönetmesine engel teşkil etmez.

157. Zira ilk neden, süreklidir; saf birliğiyle daimidir; yaratılmış tüm şeyleri yönetir. Onların üzerine, güçleri ve yetenekleri ölçüsün-

---

274) Önermenin Latincesi şöyledir: "Scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis, integra. Ipsa enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima et pendere per eas, ut vehemens fiat sua unitas." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Bunun böyle olmasının nedeni, akılsal, ruhsal ya da cisimsel olanın, bir bütün olarak değil, yalnızca kendi içlerinde eksiksiz ve kusursuz olarak bulunana göre kendi üstlerindeki nedene bağlı olmasıdır."

de, güç, hayat ve iyilikler (hayrât) akıtır. İlk iyi (el-hayr el-evvel), iyilikleri (hayrât), bütün şeylere tek bir akışla akıtır (yüfîz); fakat şeylerin her birisi, bu akışı (el-feyezân), oluşu ve varlığı oranında kabul eder.

158. İlk iyi, iyilikleri bütün şeylere tek bir şekilde akıtır; çünkü o, kendisi iyi olduğu için, varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyidir; iyi, (güç) ve varlık bir ve aynı şeydir. İlk varlık ile iyiliğin varlığı bir ve aynı şey ise, iyilik şeylerin üzerine tek bir akışla akar. Bazı şeylere daha az bazı şeylere de daha çok akmaz. İyilikleri (hayrât) ve erdemleri (fezâ'il) alma bakımından farklılaşmalarının nedeni, kabul yetenekleriyle ilgilidir; çünkü onların iyilikleri kabul yetenekleri eşit değildir. Aksine bazıları gayretlerinin büyüklüğü nedeniyle, diğerlerinden daha çok alırlar.

159. Tekrar ederek söylersek, sadece kendi varlığıyla hareket eden özne ve bu öznenin nesnesi (eylemi) arasında bir araç ve(ya) aracılık yapan bir başka şey yoktur. Özne ve nesnesi (eylemi) arasında bir araç varsa, (bu araç) onun varlığına eklemlenir. Diğer bir deyişle, özne nesnesini (eylemini), varlığı ve kimi nitelikleriyle değil de, bir alet aracılığıyla meydana getiriyorsa, onun varlığı bileşik demektir. Böylesi bir özne, kendisiyle nesnesi (eylemi) arasında bulunan aracıdan etkilenir; özne eyleminden ayrılır ve eylemini doğru ve güzel bir biçimde yönetemez.(275)

160. Eylemiyle kendi arasında kesinlikle bir aracı olmayan özneye gelince, işte bu özne gerçek öznedir, yönetimi doğrudur, eylemini başka türlüsü mümkün olmayan en yüksek sağlamlıkta ve bir amaca göre yapar; eylemi yöntemindeki amacına (gayet et-tedbîr)

---

275) Önermenin Latincesi şöyledir: "Redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum <...> et sunt composita. Quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum et est hunc agens seiunctum a facto suo<...>". Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Böylece, tekrar söylersek: Yalnızca kendi varlığıyla hareket eden fail ve bu failin fiili arasında bir aracı yoktur. Ama eğer fail ve fiili bir araç ile birbirine bağlanmışsa ve fail yalnızca kendi varlığı aracılığıyla hareket etmiyorsa, o zaman fail ve fiili birbirine bağlayan araç, failin varlığına eklenir. Böylece alımlayan, yani fiil, failin etkisini aracı olan bir bağlantı yoluyla alır ve bu nedenle failinden ayrılmış olur."

uygun olarak meydana getirir.(276)

161. Bu böyledir; çünkü o, şeyleri eylemine uygun olarak yönetir; varlığıyla eylemde bulunur, aynı şekilde varlığı ile yönetir. Bu yüzden yönetim ve eylem, fiilin amacına uygun olur; yönetiminde ise, ihtilaf ve kusur olmaz. İlk nedenlerin özne oluşları ve yönetimleri, yalnızca bu etkiyi alanların alıcılık kabiliyetlerine göre farklılaşır.(277)

XX.

162. İlk neden, özü gereği zengindir (müstağni) ve en büyük zenginlik (el-ğınaü'l-ekber) ona aittir.

163. Bunun kanıtı, birliğidir; çünkü onun birliği kendi içinde ayrışmamıştır. Aksine birliği saftır; zira o, yalınlığın doruğundadır (basitet fî gayet'il-basti).

164. İrade sahibi birisi, ilk nedenin bu büyük zenginliğini bilmek isterse, imgelemini (vehm)(278) bileşik şeylere yöneltmeli, onları derinlemesine araştırmalıdır. (Eğer bunu yaparsa), her bileşik şeyin noksanlık içerdiğini görecektir. Zira her bileşik şey, ya başkasına ya da kendisini oluşturan bileşiklere gereksinim duyar. Öte yandan,

---

276) Önermenin Latincesi şöyledir: “Agens vero inter quod et inter factum suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud; et regit factum suum per ultimum regiminis.” Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: “Fiiliyle arasında bir araç olmayan fail, şeylere, aşılamayacak bir güzellik içinde etki eden gerçek bir fail olur; böylece fail, fiili üzerindeki idaresini en yüksek dereceye çıkarır.”

277) Önermenin Latincesi şöyledir: “Quod est quia regit res per modum per quem agit et non agit nisi per ens suum; ergo ens eius iterum erit regimen eius. Quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diversitas neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.” Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: “Bu böyledir, çünkü o, şeylere, etki ediş tarzıyla hükmeder ve edimi yalnızca kendi varlığı aracılığıyladır; bu nedenle, idaresi aynı zamanda onun varlığıdır. Böylece o, içinde ayrışmanın ya da bir kusurun olmadığı en yüksek güzellik içinde etki edip idare eder. İlk nedenin idaresi ve etkileri, yalnızca bu etkiyi alanların kendi kapasitelerine göre ayrışıp farklılaşır.”

278) Vehm (imgelem), Latincede “mentem/akıl” ve Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride “akıl” sözcüğüyle karşılanmıştır. Oysa Arapça metinde, akılsal, vehimsel, duyusal bilgi arasında köklü faklar bulunmaktadır.

yalın olan, yani iyi olan bir, tektir ve onun birliği iyiliktir. (Çünkü) bir ve iyi, bir ve aynı şeydir.

165. Bu nedenle, bu şey, tüm iyilikleri akıtan ve kendisi üzerine hiçbir biçimde akıtma olmayan en büyük zenginliktir. İster akli ister cisimsel olsun diğer şeylere gelince, onlar özleri gereği zengin değildir. Aksine onlar, gerçek Bir’in üzerlerine erdemleri ve iyilikleri akıtmalarına muhtaçtırlar.

XXI.

166. İlk neden, kendisiyle isimlendirildiği tüm isimlerin üstündedir.

167. Bunun nedeni, ne bir eksilmenin ne de tamamlamanın onun için uygun olmasıdır; çünkü eksilen tam değildir ve eksik olduğundan eylemi de tam olmaz. Bize göre tamamlanmış olan, kendine yeterli olsa da, başka bir şeyi yaratmaya güç yetiremez ve kesinlikle kendisinden bir şey akıtamaz.

168. Bu böyle olduğundan, yine bize göre, ilk nedenin ne eksilmiş ne de tamamlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Aksine o, tam olanın da üstündedir (fevka’t-tamâm).

169. Çünkü ilk neden şeyleri yaratır ve iyilikleri (hayrât) tam bir biçimde bu şeylere akıtır; zira iyiliğin ne bir sınırı (lânihâyet) ne de bir sonu (nifâd) vardır.

170. İlk iyi (el-hayr el-evvel), şu halde, bütün âlemleri iyiliklerle doldurur; ancak her bir âlem, bu iyiliği, yetenekleri (kuvvet) doğrultusunda kabul eder.

171. Şu açıktır ki, ilk neden, kendine verilen tüm isimlerin üzerindedir; onlardan daha yüce (a’lâ) ve daha üstündür (erfa’).

XXII.

172. Her ilahi akıl[279], akıl olduğu için şeyleri bilir ve ilahi olduğu için onları yönetir (yüdebbir).

173. Bu böyledir; çünkü bilmek akla özgüdür; tam ve eksiksiz

---

279) Latincede, “omnis intelligentia divina”, Arapaçada ise “küllü akl el-ilâhî” geçmesine rağmen, Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, “her göksel akıl” denilmektedir.

oluşu bilen olmasından ileri gelir. Yönetici olan (el-müdebbir) yüce Tanrı'dır; çünkü o, şeyleri iyiliklerle (hayrât) doldurur. Akıl ilk yaratılandır ve yüce Tanrı'sına en çok benzeyen de odur. Bu yüzden, altındaki şeylerin yöneticisi olmuştur. Yüce Tanrı nasıl şeylere iyilik akıtıyorsa, aynı şekilde akıl da, kendisinin altındakilere bilgi akıtır.

174. Ancak akıl altındaki şeyleri yönetse de, yüce Tanrı, yönetme bakımından aklı önceler ve şeyleri, aklın yönetiminden daha üstün ve daha yüce bir biçimde yönetir. Çünkü akla yönetme yetkisini veren de odur.

175. Bunun kanıtı şudur: Aklın yönetimi altında olmayan şeyler, aklın yaratıcısının yönetimindedir. Onun yönetiminde olmayan hiçbir şey yoktur; çünkü o, tüm şeylerin kendi iyiliğine nail olmasını ister. Bu böyledir; çünkü her şey, aklı arzulamaz ve ona nail olmak için istekli/hırslı olmaz. Fakat tüm şeyler, ilk nedenden gelen iyilikleri arzular ve onu elde etmek için iyiliği almaya yönelik büyük bir hırs ve istek duyar. Bu konuda hiçbir şüphe yoktur.

XXIII.

176. İlk neden, her şeyde tek bir düzen üzere (alâ tertîb) bulunur; fakat tüm şeyler ilk nedende tek bir düzen üzere (alâ tertîb) bulunmazlar.

177. Bu, ilk neden her şeyde var olsa da, her bir şeyin onu kendi gücü oranında kabul ettiği anlamına gelir.

178. Kimi şeyler, onu (ilk nedeni) birlik halinde kabul ederken, kimileri çokluk, kimileri sonsuzluk (dehriyyen), kimileri zamansal, kimileri ruhsal[280], kimileri ise cisimsel olarak kabul eder.

179. Bu kabul biçimlerinin farklılığı, ilk nedenden değil, alıcının yeteneğinden kaynaklanır. Alıcıların yetenekleri farklı olduğu için, alıcıların kabul biçimleri de farklılaşır. Akan şeye gelince, o birdir, farklı değildir. Tüm şeylerin üzerine, iyilikler eşit şekilde akar. İyilik, ilk nedenden diğer her şeye eşit olarak akmaktadır. Şu halde, şeylerin akan iyilikleri kabul farklılıkları şeylerin kendilerinden kaynaklanır. Şu halde, şeylerin tamamının ilk nedende tek bir türde

---

280) Arapçada "rûhâniyyen", Latincede "spirituali" olarak geçemesine rağmen Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, akılsal olarak karşılanmıştır.

bulunmaması kaçınılmazdır. Şurası açıktır ki, ilk neden bütün şeylerde, tek bir türde bulunsa da, şeylerin kendileri onda tek bir türde bulunmazlar.

180. Şeyler, ilk nedenin kendilerine yakınlığına ve ilk nedeni kabul etme biçimlerine bağlı olarak eylemde bulunurlar ve ondan aldıkları pay oranında haz (lezzet) yaşarlar. Bu böyledir; çünkü bir şey, ilk nedene nail olurken, kendi varlığı ölçüsünde haz elde eder. Burada varlık derken, bilmeyi (el-ma'rife) kastediyorum; çünkü açıkladığımız gibi, bir şey, yaratıcı olan ilk nedeni bildiği ölçüde, ona nail olur ve nail olduğu ölçüde, onun hazzını yaşar.

XXIV.

181. Kendi özüyle var olan tözler, bir başka şeyden var olmuş değillerdir.(281)

182. Eğer birisi, bir başka şeyden meydana gelmesi mümkündür derse, ona şöyle deriz: Kendi özüyle var olan tözün, bir başka şeyden var olması mümkün olsaydı, kuşkusuz bu durumda söz konusu tözün eksik olması ve kendisini meydana getiren şey tarafından tamamlanması gerekirdi.

183. Oluşun (el-kevn) kendisi bunun kanıtıdır.

184. Zira oluş (el-kevn), noksanlıktan, tamlığa doğru giden bir yoldur. Eğer bir şey, kendi oluşumu, yani sureti ve suretlenişi için bir başka şeye gereksinim duymuyorsa, o şeyin sürekli, yetkin ve tam olmasının nedeni kendisidir.

185. Bir şeyin suret kazanması ve yetkinleşmesi, sürekli olarak amacıyla paralel olmasını gerektirir. Bu yüzden, (amaçla) paralellik, onun aynı anda suret kazanması ve yetkinleşmesi demektir.(282)

---

281) Arapça metinde, Latince metinde yer alan, "substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia" ifadesi yoktur. Bu ifade Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride şöyle yer almaktadır: "Bir olarak bulunan akılsal tözler, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir."

282) Önermenin Latincesi şöyledir: "Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter realtionem suam ad causam suam semper. Illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul." Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviri ise şöyledir: "Bu şey, kendi biçimlenişi ve tamlığının nedeni olur, çünkü kendi nedeniyle olan ilişkisi süreklidir. Böylece bu ilişki aynı zamanda bu şeyin biçimlenişi ve tamlığıdır."

186. Şu halde açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz, başka bir şey tarafından oluşturulmamıştır.

XXV.

187. Kendi başına var olan hiçbir töz, bozuluşa (fesâd) uğramaz.

188. Eğer birisi, kendi başına var olan tözün, yok olup gitmesi mümkündür derse, ona şöyle deriz: Eğer kendi özüyle var olan tözün yok olup gitmesi mümkünse, o halde, onun kendi özünden ayrı bir şekilde var olması mümkün hale gelir. Bu durumda, hem kendi özüyle var olması hem de var olmaması mümkün demektir. Oysa bu imkânsızdır, mümkün değildir. Çünkü bu töz, tektir, yalındır; bileşik değildir; o kendisinin hem nedeni hem de sonucudur. Oysa yok olup giden şeyin yok oluşunun nedeni, nedeninden ayrı olmasıdır. Bir şey, kendisini koruyup var eden nedenine bağlı ise, o şey ne gelip geçicidir ne de yok edilebilir. Bu böyle olduğundan, kendi özüyle var olan töz, kendi nedeninden asla ayrılmaz; çünkü kendi nedeni ve suretlenişi kendisinden olduğu için, özü ve nedeni birbirinden ayrılmaz.

189. Onun kendisinin nedeni olması, kendi nedeniyle kurduğu ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki onun suretlenişidir. Kendi nedeniyle sürekli bir ilişki halinde olup, kendisi bu ilişkinin nedeni olduğundan, sözünü ettiğimiz gibi, kendi kendisinin nedenidir. Bu yüzden ne bozulur ne de yok edilebilir. Yine söylediğimiz gibi, neden ve sonuç birliktedir.[283]

190. Açıktır ki, özüyle var olan tüm tözler, ne yok olur, ne de bozulur.

XXVI.

191. Yok olabilen ve sürekli olmayan tüm tözler, ya bileşiktir ya da başka bir şeye yüklenir (mahmûlen).[284]

---

283) Arapçada, "liennehü el-illet ve'l-ma'lûl me'an kemâ zekernâ eyzan", Latincede ise, "quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper" yani "yine söylediğimiz gibi, neden ve sonuç birliktedir" ifadesi Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride yer almamaktadır.

284) Arapçada "mahmûlen", Latincede ise "delata" şeklinde geçen sözcük, Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride "sonuç" olarak geçmektedir.

192. Bunun sonucu olarak böyle bir töz, ya kendisini oluşturan bileşik şeylere ya da kendisini taşıyarak var eden şeye gereksinim duyar. Bu taşıyıcı kendisinden ayrıldığında, o töz bozulur ve yok olup gider.

193. Fakat töz bileşik değilse ve bir taşıyıcısı da yoksa bu töz, yalındır ve özüyle süreklidir; asla yok olup gitmez ve hiçbir şekilde eksilmez.

XXVII.

194. Kendi özüyle var olan her töz, yalındır ve bölünmez.

195. Eğer birisi, bölünmesi mümkündür derse, ona şöyle deriz: Eğer kendi başına kalan bir töz, hem bölünebiliyor hem de yalın olarak kalabiliyorsa, özünün bir parçası, aynı zamanda tümel özün bir parçası olmalıdır. Eğer bu mümkünse, o parça ve diğer parçalar, bütünün kendi özüne dönmesi gibi, tek tek kendi özlerine dönmelidir. Oysa bu mümkün değildir. Bu mümkün değilse, kendi özüyle var olan töz, şu halde, bölünemezdir ve yalındır.

196. Yalın değil de bileşikse, bir parçası diğer parçasından daha üstün, bir diğer parçası da daha düşük olmalıdır. Böylece daha üstün olan parça daha aşağı olandan, daha aşağı olan da, daha üstün parçadan meydana gelmiş olur; çünkü bu tözün her bir parçası birbirinden ayrılmıştır.

197. Bunun sonucu olarak, bu tözün bütünlüğü kendi başına yeterli olmaz; çünkü bileşiği olduğu parçalara gereksinim duyar. Elbette bu yalın tözlerin değil, bileşik tözlerin doğasına ilişkindir.

198. Açık ve kesindir ki, kendi özüyle var olan her töz, yalındır, bölünmezdir. Eğer bölünmesi olanaksızsa ve yalınsa, şu halde, yok olup gitmesi ve eksilmesi de olanaksızdır.

XXVIII.

199. Her töz (küllü cevher),[285] kendisiyle, yani özüyle vardır.

200. Kendi özüyle var olan töz, zaman dışı (bilâ zamân) olarak yaratılmıştır. Onun tözselliği, zamansal tözselliklerden üstündür.

---

285) Arapçadaki “küllü cevher”, Latincedeki “omnis substantia”, Mehmet Barış Albayrak’ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride, “her yalın töz” şeklindedir.

201. Bunun kanıtı şudur: Kendi özüyle var olduğu için, başka bir şey tarafından var edilmemiştir. Başka bir şey tarafından meydana getirilen tözler, bileşiktir ve oluşa bağlıdır.

202. Böylece şurası açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz, zaman dışı olarak yaratılmıştır. Çünkü o töz, zamandan ve zamansal şeylerden daha yüce ve daha üstündür.

XXIX.

203. Zamanda yaratılan her töz, ya zamanda süreklidir; zamanla birlikte yaratıldığı için zaman ondan ayrılmaz ya da zamanın kimi vakitlerinde yaratıldığı için, o zamandan, zaman da ondan ayrılır.

204. Bu böyledir; çünkü yaratılan şeyler birbirleriyle ilişkilidir. Fakat yüksek bir töz, ancak kendisine benzeyen bir tözle ilişkilidir; kendisine benzemeyenle değil. Yüksek tözlere benzeyen tözler, kendisinden zamanın ayrılmadığı yaratılmış tözlerdir. Bu tözler sürekli tözlere hiç benzemediği ve zamanın belli anlarında yaratıldıkları için, zamandan ayrılan tözlerden öncedir. Yaratılmış tözlerin, sürekli olan tözlerle zamanın belli anlarında birleşmeleri mümkün değildir. Çünkü onlar asla birbirlerine benzemezler. Şu halde, zamandaki daimi tözler, sürekli tözlerle, sabit tözler ve zamanın dışındaki tözler aracılığıyla birleşirler. Zamanın üstündeki sürekli tözlerin, zamandaki tözlerle zamanda sürekli olan tözler aracılığı dışında, birleşmeleri olanaksızdır.

205. Bu tözler aracı konumda bulunur; çünkü onların süreklilikte üstün tözler ve parçalardan oluşmuş zamansal tözlerle oluşum bakımından bağları vardır. Bu tözler sürekli olsa da, onların sürekliliği oluşum ve hareket nedeniyledir.

206. Zamanla beraber var olan sürekli tözler, süreklilikleri nedeniyle zaman üstü olan tözlerle benzerlik gösterirler. Fakat onlardan oluşum ve hareket nedeniyle ayrılırlar. Ancak zamandan kopup giden tözler, zamanın üstündeki tözlere hiçbir yönden benzemezler. Hiçbir yönden benzemedikleri için, onlardan bir şey almaya ve onlara ilişmeye güçleri yetmez. Şu halde, hem zamanın üstünde sürekli olan hem de zamandan ayrılan tözlere ilişen, kimi tözlerin olması zorunludur.

207. Bu tözler hareketiyle, zamandan ayrılan tözler ile zamanın üstünde bulunan sürekli tözler arasında bir bağ kurarlar. Bu tözler

süreklilikleriyle zamanın üstünde bulunan tözler ile zamanın altında bulunan, yani oluş ve bozuluşa tabi olan tözleri birleştirir. Yine bu tözler, iyi tözler ile duyusal tözler arasında bağ kurarlar. Böylece alt düzeydeki tözler, mükemmellik ve uyumdan yoksun kalıp tümüyle dayanaksız kalmazlar.

208. Bu kanıtlardan, iki tür sürekliliğin (sürenin) olduğu ortaya çıkmıştır: Bunlardan birisi, ayrımlaşmamış süreklilik (dehrî), diğeri ise (birimleri olan) zamansal sürekliliktir. Ancak bu sürekliliklerden birisi hareketsiz ve sabit; diğeri ise hareketlidir. Sürekliliğin birisinin tüm etkinliği, birbirinden önce olmayıp eşzamanlıdır. Öbürünün ise, etkinliği, biri diğerinden önce olup, zamana yayılmıştır. Tümellik birinde özünden kaynaklanırken, öbürünün tümelliği, kendi parçaları tarafından gerçekleştirilir ve bu parçaların her birisi birbirinden öncelik ve sonralık bakımından ayrılırlar.

209. Şu halde açıktır ki, bazı tözler zamanın üstünde sürekli halde bulunurken, bazı tözler zamanla beraber sürekli halde bulunur ve zaman onlardan ayrılmaz; bazı tözler ise zamandan ayrılır ve zaman onların hem üst hem de alt parçasından ayrılır. Bu son tözler, oluş ve bozuluşa tabidir.

XXX.

210. Tözü ve eylemi, ayrımlaşmamış sürenin (dehr) içinde (hayyiz)[286] olan şey ile tözü ve eylemi (birimleri olan) zamanın içinde (hayyiz) olan şey arasında, aracı başka bir varlık vardır: Bu şeyin, tözü ayrımlaşmamış sürenin (dehr), eylemi ise (birimleri olan) zamanın içindedir (hayyiz).

211. Tözü zamana bağlı olan bu şeyi, zaman her haliyle kuşattığından, tözü itibariyle zamanın egemenliğinde olduğu gibi eylemi bakımından da zamana bağlıdır. Çünkü bir şeyin tözü zamana bağlı olduğunda, aynı şekilde eylemi de zamana bağlı hale gelir. Her haliyle zamana bağlı olan şey, tüm özellikleriyle ayrımlaşmamış süreye (dehr) bağlı olan şeyden farklıdır. Birleşme (ittisal) birbirine benzeyen şeyler arasında olabilir. Şu halde, bu iki şey arasında, tözü

---

286) Arapçada "hayyiz", Latincede ise "in momento" şeklinde geçmektedir. Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan Türkçeye yaptığı çeviride ise, "ânında" sözcüğüyle karşılanmıştır.

bakımından ayrımlaşmamış süreye (dehr), eylemi bakımından (birimleri olana) zamana bağlı üçüncü bir şey olmalıdır.

212. Ancak, tözü zamanın, eylemi ayrımlaşmamış sürenin (dehr) üstünde bulunan bir şey olmaz. Eğer böyle bir şey olursa, onun eylemi tözünden daha üstün olmuş olur; bu ise mümkün değildir. Şu halde, tözü ve eylemleri zamana bağlı olan şeyler ile tözü ve eylemleri ayrımlaşmamış süreye (dehr) bağlı olan şeyler arasında, açıkladığımız gibi, tözü ayrımlaşmamış süreye (dehr), eylemleri ise zamana bağlı olan şeyler vardır.

XXXI.

214. Kimi halleri nedeniyle, ayrımlaşmamış süreye (dehr), kimi halleri nedeniyle (birimleri olan) zamana bağlı olan her töz, bu özelliği nedeniyle, aynı anda hem varlık (hüviyyet) hem de oluştur (kevn).

215. Ancak ayrımlaşmamış süreye (dehr) bağlı olan şey, gerçek varlıktır. (Birimleri olan) zamana bağlı olan şeyler ise, gerçek oluşlardır (kevn). Bu böyle olduğundan ve bir şey hem ayrımlaşmamış süreye (dehr) hem de (birimleri olan) zamana bağlı olabildiğinden, bu şey, tek bir özelliğe değil, farklı özelliklere sahip bir şeydir. Öyleyse belirttiğimiz gibi, tözüyle zamana bağlı her oluşmuş şeyin, sürekliliğinin, devamlılığının ve oluş ve bozuluşlarının nedeni olan saf bir töz var olmalıdır.[287]

216. Şu halde belirttiğimiz gibi, tözü bakımından zamana bağlı olan her oluş, saf varlığa bağlı bir töze sahiptir. Bu saf varlık, sürekliliğin nedeni olduğu gibi tüm daimi olan ve yok olup giden şeylerin de nedenidir.

217. Öyleyse, gerçek Bir, her şeye birliğini kazandıran ve kendisi böylesi kazanıma gereksinimi olmayan bir varlık olmalıdır. Diğer tüm bir olanlar, ondan faydalanmaktadır.[288]

218. Bunun kanıtını olarak şunu ileri sürüyorum: Eğer bir olan,

---

287) "Öyleyse belirttiğimiz gibi, tözüyle zamana bağlı her oluşmuş şeyin, sürekliliğinin, devamlılığının ve oluş ve bozuluşlarının nedeni olan saf bir töz var olmalıdır" kısmı Latincede ve Mehmet Barış Albayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride yoktur.

288) "Diğer tüm bir olanlar, ondan faydalanmaktadır", ifadesi hem Latince metinde hem de Mehmet Barış Akbayrak'ın Almancadan yaptığı çeviride yoktur.

diğerlerinin birliklerini edinmelerini sağlayan, ama kendisinin birliği kazanılmış olmayan ise, bu birlikler ile birliklerin kazanılmasına neden olan bir arasındaki ayrım nedir? Bu iki şey ya tüm halleriyle birbirine benzerdir ya da ya da ikisinin arasında bir ayrım olmalıdır. Eğer tüm halleriyle benzer iseler, neden birisi ilk, diğeri ikinci olmuştur? Eğer birisi diğeriyle tüm halleri bakımından benzer değil ise, o halde birinin gerçek Bir, diğerinin sadece bir olması gerekir. Birliğini başkasından edinmemiş ve sürekli birliğe sahip olan, açıkladığımız gibi, sadece gerçek ilk Bir olabilir. Eğer birliğini başkasından edinmişse, o gerçek bir olamaz; çünkü birliğini başkasından, aynı ilk gerçek Bir’den edinmiştir. Bu durumda, saf gerçek Bir, gerçek birdir ve diğer birliklerin nedenidir. Birlik gerçek birden kaynaklandığına göre, o diğer şeylerin birliğinin de nedenidir.

219. Açık ve kesindir ki, gerçek Bir’den sonraki her birlik, gerçek Bir’den edinilmiş ve sonradan yaratılmıştır. Açıkladığımız gibi, birlikleri yaratan ve başkalarını faydalandırıp kendisi faydalanmayan sadece ilk gerçek Bir’dir. [289]

289) Metnin sonunda, metnin nüshasının, 24 Zilhicce 593 (7 Kasım 1197) Cumartesi günü tamamlandığı söylenmektedir.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Ortaçağ felsefesi, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan felsefesinin büyük önderlerinin düşünceleri üstünde yükselse de, özellikle metafizik sahada, tümüyle bu düşünürlerin görüşlerine indirgenemez. Bunun üç temel nedeni vardır: İlki ortaçağ filozofu, istisnaları olsa da, genelde felsefi kaygıya paralel olarak güçlü bir dinsel kaygı içindedir. Zaten felsefeyi çoğu kez, kültür çevresindeki başat dinin temellendirilmesinde, onun hizmetinde bir araç olarak görmektedir. İkincisi, ortaçağ filozofu genelde eklektiktir; dinsel düşünceye uygun gördüğü düşünceleri, hangi filozofa ait olursa olsun, almakta ve kullanmakta bir beis görmez. Üçüncüsü ise, Eski Yunan felsefesinin, ortaçağın arifesinde, özellikle Helenistik dönemde, Doğu sır dinleriyle karşılaşması sonucu, dinsel bir eğilim içine girmesidir. Bu dönemde ortaya çıkan, özellikle Yeni Pythagorascılık ve Yeni Platonculuk gibi akımların öncülerinin, Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan felsefesinin büyük önderlerinin düşüncelerini harmanladıkları, felsefeyi önemli ölçüde bedene düştüğüne inandıkları ruhun kurtuluşunun hizmetine soktukları, onu ahlaki arınmanın bir aracı haline getirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Helenistik dönemde, öyle anlaşılıyor ki, Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin görüşleri harmanlanırken, bir yorum faaliyetiyle, bu düşünürlerin öz görüşleri kendilerine bir parça yabancılaştırılmış, onlara mistik bir hava verilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan Ammonius Saccas, Plotinus, Proclus, Iamblichus vb. gibi düşünürlerde, Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin

adları ve öğretilerinden söz edilse de, bu öğretiler onların öz öğretilerinden bir parça uzaklaştırılmış gibidir. Burada onlara özellikle sorun yaratan düşünürün daha çok Aristoteles olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Pythagoras felsefesinde ruhun/nefsin bedene düşüşü öğretisi zaten vardır. Onun felsefesinde, bedene düşen ruhun/nefsin kurtuluşu için öneriler, ahlaki reçeteler ve pratikler de bulunmaktadır. Platon'un idealar öğretisi, evrenin idealar örnekliğinde Demiorgos tarafından sırf iyilik yüzünden en iyi şekilde yaratıldığı, evrenin logos ve evrensel ruh/nefs içerdiği, ruhun/nefsin idealar dünyasından bedene düşüşü ve bilgelik/felsefe yoluyla düştüğü bedenden kurtulup asli yerine döneceği düşünceleri Helenistik dönem düşünürlerinin yaklaşımları için önemli temeller sağlayacak niteliktedir. Burada onlara sorun yaratan en büyük düşünür Aristoteles'tir. Çünkü Aristoteles'te ne ruhun/nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğuna ilişkin net bir açıklama ne de evrenin İlk Hareket Ettirici'den (Tanrı) nasıl çıktığına ilişkin bir belirleme vardır. Aristoteles'in evreni öncesizdir; onun felsefesi bir yaratma fikrine yer vermez. İşte Helenistik dönemde, Yeni Platoncular eliyle Aristoteles'in düşüncelerinin yorum ve uzlaştırma faaliyetiyle Pythagoras ve daha çok da Platon'a yaklaştırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ammanius Saccas, Plotinus, Proclus, Iamlicus gibi düşünürlerin bu konuya önemli mesai harcadıklarını biliyoruz.

İşte ortaçağ düşünürleri, yer yer Eski Yunan filozoflarının özgün eserlerine ulaşılsalar da, felsefeyle daha çok söz konusu Yeni Platoncu format içerisinde karşılaşmışlar ve onu bu format içerisinde içselleştirmeye çalışmışlardır. Bu içselleştirme sürecinde Platon ile Aristoteles'i harmanlayan Yeni Platoncu düşünürler onlara öncülük etmiş gibidir. Helenistik dönemde, felsefenin sır dinlerine yaklaştırılması ve bu bağlamda Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması, dinsel bakımdan oldukça işlevsel olduğu için, ortaçağ felsefesin önemli bir ayağını oluşturan Yahudi felsefesinde, Aristobulus ve Philon gibi düşünürlerce rağbet görmüş, bu anlayış doğrultusunda ilk kez İskenderiye'de, felsefe ile Yahudilik arasında bağlar kurulmaya çalışılmıştır. Bu çaba tektanrılı bir din ile felsefenin ilk sentezini oluşturmaktadır. Bu yaklaşım tarzı, ortaçağın ikinci büyük felsefi yaklaşımını simgeleyen Hıristiyanlığın patristik döneminde, Yahudi geleneğinden devralınarak, felsefeye olumlu yaklaşan düşünürler aracılığıyla sürdürülmüş, ortaçağın üçüncü

büyük geleneğini simgeleyen Doğu Hıristiyanlığı, İskenderiye ekolünün mirasını da sahiplendiğinden, aynı anlayış Doğu Hıristiyanlığında geliştirilmiştir. Özellikle İslam öncesi dönemde Doğu'da kök salmış ve eğitim kurumları inşa etmiş Nesturî, Yakubi, Süryani Hıristiyanlar, Platon ve Aristoteles'i uzlaştıran eserlere varis olmakla kalmamışlar, onların öğretilerini, Hıristiyanlıkla iç içe sokarak, yeniden yorumlayarak büyük ölçüde Hıristiyanlığa da yaklaştırmışlardır. Müslümanlar, 8-9. yüzyıllarda felsefeyle Doğu Hıristiyanlığı, özellikle Süryani çevirmenler aracılığıyla karşılaştıkları için, aslında tektanrılı bir dine uyarlanmış bir felsefe modelini önlerinde hazır bulmuşlardır.

Felsefenin Helenistik dönemde sır dinlerine, yine Helenistik dönemde Yahudiliğe ve daha sonraları Hıristiyanlığa yaklaştırılma ve onlarla uzlaştırılma serüveninde, Aristoteles'e ait olmayan kimi yapıtların üretildiği ve felsefe çevrelerinde dolaşıma girdiği anlaşılmaktadır. Bu eserler, büyük ölçüde Süryani çevirmeler aracılığıyla Arapçaya kazandırıldığı için, İslam felsefesinde; daha sonraları Arapçadan Latin dünyasına yapılan çeviriler yoluyla, Batı ortaçağının skolastik döneminde de etkili olmuşlardır. Bu süreçte, metafizik bağlamda yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen üç temel yapıtın önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, nefsin ölümsüzlüğü ve ölüm korkusunu yenme sorununa eğilen *Kitâb et-Tufâhâ/Elma Kitabı*; evrenin Bir'den, akıl ve nefs yoluyla sudûrunu, nefsin akli âlemden maddeye düşüşünü ve yeniden maddi âlemden tanrısal âleme yükselişini ele alan *Kitâb Esûlûcyâ/Teoloji Kitabı* ve evrenin hem Bir'den sudûrunu hem de kozmik nedenselliği irdeleyen *Kitâb fî el-Îzâh el-Hayr el-Mahz* ya da *Kitâb el-İlel*'dir. İlkinin, Aristoteles'in Platoncu döneminde yazdığı Eudemos diyaloğuna benzemekle birlikte, daha çok Platon'un Phaidon diyaloğunu anımsattığı ve onun örnekliğinde üretildiği; ikincisinin, Plotinus'un *Eneadlar* adlı yapıtının IV., V. Ve VI. kitaplarından, sonuncusunun ise Proklus'un *İlahiyatın Öğeleri* adlı yapıtından bir derleme olduğu anlaşılmaktadır. Bu yapıtlar aracılığıyla, Aristoteles, sudûr teorisine inanan, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmekle kalmayıp felsefesini tene düşmüş ruhun kurtuluşuna adayan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserler, hem Platon ile Aristoteles'i uzlaştırdıkları hem de dinle felsefe arasında bağ kurmayı kolaylaştırdıkları için, Doğu ve Batı ortaçağ düşünürleri arasında yaygın olarak kullanılmış gibidir. Bu yapıtlar

yoluyla ortaçağ felsefesi, hem büyük ölçüde Yeni-Platoncu felsefenin bir devamı niteliği kazanmış olmakta, hem de Yeni Platoncu bir kimliğe bürünmüş bir sözde Aristoteles (pseudo-Aristoteles) karşımıza çıkarmaktadır. Bu sözde Aristoteles İslam dünyasında İbn Rüşd tarafından gerçek Aristoteles’i göstermek suretiyle düzeltilmeye çalışılsa da, Batı felsefe çevrelerinde 17. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüş gibi görünmektedir. Ortaçağda, bununla da kalınmamış, Hıristiyanlar, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan’ın büyük filozoflarını Hıristiyanlıkla uzlaştırma gayreti içerisinde adeta vaftiz ederken, Müslüman filozoflar da, onlara, İslama yaklaştırma gayreti içerisinde, neredeyse şahadet getirtip, hidayete erdirtmişlerdir.

KAYNAKLAR

- Adamson, P. S., *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London Duckworth 2002.

- Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, Neşr.: E. K. Rowson, Beyrut 1949.

- Anonimo, *Liber de Causis*, Latin edicition: Rafael Águila Ruiz, Universidad Del País Vasco, 2001.

- Aquinas, T., *Commantary on the Book of Causes*, Trs.: V. A. Guagliardo-C.R. Hess-R. C. Taylor, The Catholic Universty Press, USA 1996.

- Aquinolu, T., "Nedenler Kitabı Yorumu", *Nedenler Kitabı (Liber De Causis ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu)* içinde, Çeviren: Mehmet Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul 2014.

- Aristotle, *Peri Psyches (Aristotle's Psychology)*, Trs.: Edwin Wallace, M. A, Cabridge Universty Press, 1882.

- *Aristoteles'ten Savaş Adabı ve Ahlâkı (Âdâb-ı Harb ve Uslû-ı Ceng)*, Hazırlayan: Özer Şenödeyici, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014

- *Aristoteles'in Taşlar Kitabı (Kitabu'l-Ahcâr li Aristâtâlîs)*, Çeviri ve inceleme: Gürsel Aksoy, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2018.

- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, Cilt:III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

- Arslan, A., *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, Cilt:V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

- Aydın, H., "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, Sayı:60, 2014/2.

- Aydın, H., "İslam Ortaçağında Sudûrcu ve Atomcu Evren Tasarımları", *Bilim ve Ütopya* dergisi, Sayı:206, Ağustos 2011.

- Aydın, H., *Eski Yunan'dan İslamın Klasik Çağında Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2009.

- Aydınlı, Y., "el-Îzâh Fi'l-Hayr el-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *UÜİF Dergisi*, Sayı:5, Cilt:5, 1993.

- Babür, S., "Nus Poietikos (Intellectus Agens)", *Arkhe-Logos Felsefe Dergisi*, Sayı:I, 2006.

- Bedevi, A., *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab*, Kuveyt 1977.

- Boethius, On Aristotle, On Interpretation 1-3, trs. by: Andrew Smith, London 2010.

- Bos, A. P., *The Soul and Instrumental Body (A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature)*, Leiden-Boston 2003.

- Bowe, G.S., P*lotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003.

- Bulğen, M., *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*, MÜİV Yayınları, İstanbul 2017.

- Dağ, Mehmet; "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ'nın Ölümünün Bininci Yılı Aramağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984.

- Dağ, M., "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:2, Samsun 1987.

- Dağ, M., "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Samsun 1991.

- Dağ, M., - Aydın H., *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2018.

- De Libera, A., *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

- Doğru, M. N., *Süryanilerde Felsefe*, Yaba Yayınları, İstanbul 2012.

- Ebû Bekir Râzî, "es-Sîre el-Felsefiyye", *Resâ'il el-Felsefiyye* içinde, Tahk.: Paul Kraus, Mısır 1939.

- el-Endelüsî, E. S., *Tabakât el-Ümem*, Beyrut 1916.

- En-Neşşar, A. S., *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Cilt:I, Çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

- Fahri, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

- Fakhry, M., *Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*, London 1958.

- Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn Eflâtûn el-ilâhî ve Aristûtâlîs*, Neşr.: A. Nasri Nadir, Beyrut 1986.

- Gazzâli, *El-İktisâd fî el-İ'tikâd*, Tahk.: İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962.

- Giles, R. D., "The Apple that Fell from Aristotle's Hand: Fruits of Love and Death in the 'Libro de buen amor'", *Hispanic Review*, Vol. 80, No. 1/2012.

- Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

- Goddard, H., *Ortaçağdan Günümüze Hıristiyan Müslüman İlişkileri*, Çeviren: Şükrü Alpagut, Say Yayınları, İstanbul 2018.

- Gutas, D., *Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu)*, Çeviren: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

- Günaltay, M. Ş., *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

- Higginson, R. E., "Emanation", *Dictionary of Theology*, U.S.A., 1988.

- İbn Cülcül, *Tabkât el-Etibbâ' ve el-Hukemâ'*, Fuvad Seyyid, Beyrut 1985.

- İbn Hazm, *er-Redd alâ el-Kindî el-Feylosûf (Filozof Kindî'ye Reddiye)*, Tahk. ve Çev.: Mevlit Uyanık ve diğerleri, Elis Yayınları, Ankara 2015.

- İbn Nedim, *Fihrist*, tahk.: Riza Teceddüt, Tahran 1971.

- İbn Rüşd, *Telhîs el-Kitâb el-Kıyâs*, Tahkik: C. Cihâmî, Telhîs Mantıki Aristu içinde, Cilt:I-III, Beyrut 1982.

- İbn Seb'in, *Sicilya Cevapları (el-Kelâm ale'l-Mesâil'is-Sıkıliyye)*, Çeviren: Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013.

- İbn Sînâ, "Kitâb Esûlûcyâ", *Aristû Inde el-Arab* içinde, neşr: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1987.

- Karanamolis, G. E., *Plato and Aristotle Agreement? (Platonists on Aristotle From Antiochus to Porphyry)*, Oxford University Press, New York 2006.

- Kaya, M., *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

- "Kitâb el-İzâh li Aristûtâlîs fî el-Hayr el-Mahz", *el-Eflâtûn el-Muhdese Inde'l-Arab* içinde, Neşr.: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1977.

- Kitâb Esûlûcya Aristûtâlîs ve Hüve'l-Kavl Ale'r-Rubûbiyye, Tahk.: F. Dieterici, Leipzig 1882.

- "Kitâb Esûlûcyâ", Neşr.: Abdurrahman Bedevi, *Eflûtîn Indel'l-Arab* içinde, Kahire 1955.

- Kumeyr, K., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çeviren: Fehrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.

- Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", Çeviren: İbrahim H. Üçer, *MÜİF Dergisi*, 36 (2009/1).

- Musa b. Meymûn, *Delâlet'ül Hâirîn*, Neşr.: Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1979.

- *Nedenler Kitabı ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, Çeviren: Mehmet Barış Albayrak, Notos Kitap, İstanbul 2014.

- Pines, S., *İslâm Atomculuğu*, Çeviren: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

- Plotinus, *Enneadlar*, Çeviren: Zeki Özcan, Bursa 1996, V, II (2).

- Plotinus, *The Enneads*, İngilizceye Çeviren: Stephen MacKenna, Penguin Book Ltd. Şti, London 1991, V.II.

- Popkin, R. H., "Metafiziğin Kısa Tarihi", Çev. ve Der.: Ahmet Cevizci, Metafiziğe Giriş içinde, İstanbul 2001.

- Proclus, *The Elements of Theology*, Ed. and Trs.: Eric Robertson Dodds, Clarendon Press, Oxford 1944.

- *Resâ'il İhvân es-Safâ*, Cilt:III, Butros el-Bustanî, Beyrut, trz.

- Topakkaya, A., *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınları, Ankara 2014.

- Taylor, R. C., "A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fhi Mahd al-Khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and İslamic Thought* içinde, ed.: P. Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992.

- *The Apple or Aristotle's Death*, Trs.: Mary F. Rousseau, M. A, Marquette University Press, Milwaukee Wiscosin 1968.

- Öner, N., *Klasik Mantık*, AÜ Basımevi, Ankara 1986.

- Ülken, H. Z., *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.

- Wolfson, H. A., *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı)*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

- Yaman, H., "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010).

- Zimmerman, F.W., "The Origins of the So-Called Theology of Aristotle" in *Kraye* et al. (1986), 110–240.